UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01772629 0

Philos
R3724be

Beyträge

zur Berichtigung

bisheriger

Miſsverſtändniſſe

der Philoſophen

von

Karl Leonhard Reinhold.

557980
27.2.53

Zweyter Band

die

Fundamente

des

philoſophiſchen Wiſſens, der Metaphyſik, Moral, moraliſchen Religion und Geſchmackslehre betreffend.

Jena,
bey Johann Michael Mauke, 1794.

Missverständnis

von

Hans Leonhard Reinhold.

Vorrede.

Das künftige einzig mögliche Syſtem der *wiſſenſchaftlichen* Philoſophie ohne Beynamen, zu dem uns die *Kantiſche Kritik* das eigentliche und beſtimmte Thema aufgeſtellt hat, und das in ſo ferne nur durch einen einzigen Selbſtdenker möglich werden konnte, kann nur durch die Zuſammenwirkung vieler, und nach und nach zur Wirklichkeit gelangen. Das Schärflein, welches der *erſte Theil* dieſer Sammlung, und die beſonders abgedruckte Abhandlung: *Ueber das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens* zur ſyſtematiſchen Begründung jener Philoſophie beytragen ſollten, kann daher nur dann ſeinen Zweck

nicht ganz verfehlen, wenn die, es ſey nun blos ihrer Form, oder auch ihrem Inhalt nach *neuen*, Gedanken, die in demſelben enthalten ſind, wenigſtens in der Hauptſache, von denjenigen verſtanden werden, die ich bey der Bekanntmachung zunächſt vor Augen hatte. Nur unter dieſer Vorausſetzung können dieſelben, ſie mögen nun gebilliget oder widerlegt werden, zum Wohl der Wiſſenſchaft gereichen; da im entgegengeſetzten Falle das Brauchbare ihres Inhalts verlohren geht, und das Nachtheilige in ſeiner Wirkſamkeit bleibt. In allen mir bekanntgewordenen Beurtheilungen meiner erwähnten Verſuche ſind Behauptungen, die mir nie in den Sinn kamen, als die Meinigen widerlegt; andere hingegen, die ich ſelbſt aufſtellte, gegen mich bewieſen worden; hat man dasjenige, was ich durch Gründe verwarf, als ausgemacht angenommen, und was ich als ausgemacht zum Grund legte, ohne Beweis verworfen; hat die Hauptidee mit Stillſchweigen übergangen, über Nebenbegriffe hingegen ſich deſto umſtändlicher ausgebreitet. Ich beſchloſs daher die für den gegenwärtigen *Zweyten Band* angekündigte

te fortgeſetzte Bearbeitung des *Syſtems der Elementarphiloſophie* vor der Hand noch aufzuſchieben, und anſtatt das bisher geſagte durch fernere unmittelbare Erörterungen vielleicht noch unverſtändlicher zu machen, die Quellen der neuen Miſsverſtändniſſe theils in den *Mängeln* meiner eigenen Arbeiten, theils in den *Fehlern* der angenommenen Fundamente bisher bearbeiteter philoſophiſcher Wiſſenſchaften aufzuſuchen.

So ſind die drey erſtern Aufſätze des gegenwärtigen Bandes entſtanden. Der *Erſte* darunter iſt wenigſtens anderthalb Jahre vor der Erſcheinung der lehrreichen Recenſion des Aeneſidemus (in der Allg. Lit. Zeit.) geſchrieben, und in den gegenwärtigen Blättern lange bevor mir dieſelbe zu Geſichte kam, abgedruckt geweſen. Wenn ich die Hauptidee ihres in einem äuſſerſt ſeltnen Grade ſelbſtdenkenden Verfaſſers, und insbeſondere ſeine Einwendungen gegen den *Satz des Bewuſstſeyns überhaupt* als erſten Grundſatz der Elementarphiloſophie nicht miſsverſtanden habe; ſo hat es mir endlich gelungen von einem meiner öffentlichen Beurtheiler ver-

ſtanden zu ſeyn. Er wird finden, daſs Sein Wunſch, bey meiner bisherigen Begründung der Elementarphiloſophie nicht ſtehen zu bleiben, auch der Meinige geweſen iſt; daſs wir uns ohne Verabredung einander in die Hände gearbeitet haben, und daſs wir als Gehülfen an einem und ebendemſelben Fundamente jeder an ſeiner eigenthümlichen Stelle beſchäftiget waren.

Hat mir die Abſicht des *Zweyten* Aufſatzes, den Unterſchied und den Zuſammenhang zwiſchen den Fundamenten der bisherigen und der künftigen *Metaphyſik* auf beſtimmte Begriffe zu bringen, nicht miſslungen: ſo dürfte durch denſelben ſichtbar geworden ſeyn: 1) Warum es bisher mehrere Syſteme der Metaphyſik gegeben habe, in Zukunft aber nur ein Einziges möglich ſey; 2) *Wie* jene verſchiedenen Syſteme — *wie viele* — und warum *nur dieſe*, und keine anderen, möglich geweſen ſind; 3) Was *allen* bisherigen Syſtemen unter einander *gemeinſchaftlich iſt*, und wodurch ſich *jedes* derſelben von den übrigen unterſcheide; 4) Worin die *ſtärkſte* und die *ſchwächſte* Seite eines jeden

jeden beſtehe; 5) Wie ſie, damit beydes beſtimmt in die Augen falle, *dargeſtellt* werden müſſen; 6) *Daſs*, und *warum* keines durch keines aller übrigen widerlegt werden könne; 7) Daſs ſie alle durch die *künftige* Metaphyſik, aber nur in ſo ferne, verdrängt werden müſſen, als durch dieſe das *allen gemeinſchaftliche Miſsverſtändniſs* aufgedeckt, und das *Wahre* das jedem derſelben *eigenthümlich* iſt, geltend gemacht wird.

Der *Dritte* verſuchet die Begriffe von dem *Skepticismus überhaupt* und allen möglichen *Arten* deſſelben feſtzuſetzen, und die Frage: Ob, und in wie ferne was immer für ein *Skepticismus* dem *Kriticismus* entgegengeſetzt werden könne? zu beantworten.

Der *Vierte* entwickelt den im *zweyten Bande der Briefe über die Kantiſche Philoſophie* aufgeſtellten Begriff vom *Willen*, in wie ferne derſelbe zur Grundlegung der Moral *als Wiſſenſchaft* mit der *Kritik der praktiſchen Vernunft* einhellig beytragen ſoll. Die ſowohl in den *Briefen*, als in dieſer Abhandlung unberührte metaphyſiſche Frage: Ueber die

Ver-

Vereinigung der Cauſalität durch Freyheit, mit der durch Naturnothwendigkeit bleibt, für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Die übrigen Aufſätze enthalten meine Gedanken über die *Fundamente* der *Religion* (zugleich mit einem vollſtändigen Auszuge aus *Kants philoſophiſcher Religionslehre*), der *Geſchmackslehre*, und der *Kritik der reinen Vernunft*. Sie ſind bereits in drey Recenſionen der A. L. Z. bekannt gemacht. Aber der Wunſch mehrerer Freunde der Philoſophie, und ihr inniger Zuſammenhang mit dem Zweck und Plane dieſer *Beyträge*, hat ihnen ihre Stelle in denſelben verſchaft. Jena, den 26 März 1794.

I.

Ueber den Unterſchied

zwiſchen dem

geſunden Verſtande

und der

philoſophierenden Vernunft

in Rückſicht auf die Fundamente
des durch beyde möglichen
Wiſſens.

It cannot be doubted, that the mind is endowed with ſeveral powers and faculties, and that theſe powers are diſtinct from each other, that what is really diſtinct to the immediate perception may be diſtinguiſhed by reflexion, and conſequently that there is a truth and falſehood in all propoſitions on this ſubject, and a truth and falſehood which lie not beyond the compaſs of human underſtanding.

DAVID HUME.

Man unterſcheidet die Erkenntniſs, die Einſicht, das Wiſſen, wozu geſunder Verſtand hinreicht, von demjenigen, wozu philoſophierende Vernunft vorausgeſetzt wird.

Die Worte *Verſtand* und *Vernunft* haben bey aller ihrer bisherigen Vieldeutigkeit eine gemeinſchaftliche Bedeutung behalten, in welcher jedes derſelben ein beſtimmtes, an unveränderliche Formen, an eigenthümliche Geſetze gebundenes Vermögen der Denkkraft bezeichnet.

Wenn nun dieſes Gemeinſchaftliche des Verſtandes und der Vernunft, ohne Rückſicht auf das, was beyde von einander auszeichnet, in Betrachtung kömmt; ſo wird dafür gemeiniglich das Wort *Verſtand* gebraucht, deſſen weitere Bedeutung ſo wohl

die Vernunft als den Verſtand in engerer Bedeutung *unter* ſich begreift, wie dieſes bey dem Ausdruck *bloſser geſunder Verſtand* der Fall iſt.

Ob wohl auch das Wort *Vernunft* zuweilen, aber meines Erachtens nie richtig, in einer Bedeutung genommen wird, in der es ſo wohl den Verſtand als die Vernunft (beyde in engerer Bedeutung) unter ſich begreift: ſo bezeichnet daſſelbe doch in dem Ausdruck: *philoſophierende Vernunft* das von dem Verſtand in engerer Bedeutung verſchiedene Vermögen der Denkkraft, und zwar in wieferne daſſelbe in einer beſonderen Funktion begriffen iſt, die der, unter dem Ausdruck: *bloſser geſunder Verſtand* enthaltenen, gemeinen Vernunft nicht zukömmt.

Ich verſtehe unter *Verſtand* in der *engſten* Bedeutung dieſes Wortes, das Vermögen der Denkkraft, das ſich unmittelbar mit ſinnlichen Vorſtellungen beſchäfftiget, und aus denſelben neue Vorſtellungen, die *Begriffe* in *engſter* Bedeutung heiſsen und Verknüpfungen der ſinnlichen Vorſtellungen ſind, erzeugt — unter *Vernunft* in *engſter* Bedeutung, das Vermögen der Denkkraft, das ſich zunächſt mit überſinnlichen Vorſtellungen beſchäfftiget, und aus denſelben neue Vorſtellungen, die *Ideen* heiſsen, erzeugt, die ſich

ſich entweder durch Begriffe und ſinnliche Vorſtellungen auf Objekte der *äuſseren Erfahrung*, oder *unmittelbar* auf das vorſtellende *Subjekt*, und durch daſſelbe auf die Thatſachen der *inneren Erfahrung* beziehen.

In wieferne die Vernunft *in* der Erfahrung, und zwar theils in der *Aeuſseren*, theils in der *Inneren*, ſo weit dieſelbe durch die äuſsere beſtimmt wird, geſchäfftig iſt; ſo ferne wird ſie durch den Namen *Verſtand* angedeutet, weil ſie in der äuſseren Erfahrung nur vermittelſt des Verſtandes in engſter Bedeutung, der an die Sinnlichkeit unmittelbar gebunden iſt, wirken kann. Sie heiſst denn auch der *gemeine* Verſtand, theils, weil ſie in dieſen Funktionen dem Philoſophen und Unphiloſophen gemeinſchaftlich (*communis*) iſt, theils weil ſich der Unphiloſoph als ſolcher mit dieſen Funktionen begnüget (*vulgaris*).

In wieferne ſich die Vernunft *über* die Erfahrung erhebt, und die *Gründe* der Erfahrung ſelbſt aufſucht, folglich ſich mit demjenigen beſchäfftiget, was nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur durch ſeine *Folgen in* der Erfahrung, hingegen ſo ferne es *Grund* iſt, *auſserhalb* der Erfahrung vorgeſtellt wird, in ſo ferne iſt ſie keineswegs durch den Verſtand in engſter Bedeutung an die Sinnlichkeit gebunden, hängt lediglich

von ihrer eigenen Selbſtthätigkeit ab, iſt als *Vernunft* im vorzüglicheren Sinne dieſes Wortes beſchäfftiget, und wird zum Unterſchied von derjenigen Beſchäfftigung, in welcher ſie bloſser gemeiner Verſtand heiſst, die *philoſophierende Vernunft* genannt.

Gründe, die als *ſolche in* der Erfahrung ſelbſt vorkommen, heiſsen *empiriſch*. Sie ſetzen immer ſelbſt wieder Gründe auſserhalb der Erfahrung voraus, in Rückſicht auf welche ſie bloſse Folgen ſind. An und für ſich ſelbſt ſind alſo alle empiriſchen Gründe nur relative, keine abſolute, keine letzten und als ſolche zureichende und die philoſophierende Vernunft befriedigende Gründe.

Die abſoluten oder letzten Gründe der *in* der Erfahrung vorkommenden Folgen ſind nun entweder dem vorſtellenden *Subjekte gegeben*, und laſſen ſich daher auch von demſelben über kurz oder lang entdecken, oder ſie ſind demſelben nicht gegeben, und bleiben für daſſelbe auf immer überſchwenglich.

Im *erſten Falle* kommen die eigentlichen, das heiſst, die nächſten und unmittelbaren, *Folgen* dieſer letzten Gründe *in* der Erfahrung vor, ſie ſelbſt liegen nur als *Gründe auſſerhalb* der Erfahrung im Subjekte, während ihre Folgen in den Thatſachen der Erfahrung, folglich innerhalb der Erfahrung enthal-

enthalten ſind. Dieſe Gründe heiſsen nun die *transcendentalen.*

Im *zweyten* Falle kommen immer nur *mittelbare* Folgen der letzten Gründe in der Erfahrung vor, das heiſst, ſolche Folgen, die ſich ſelbſt nur wieder aus andern Gründen *in* der Erfahrung ableiten laſſen, und die daher niemals die nächſten und eigentlichen Folgen der letzten Gründe ſind. Dieſe Gründe ſind daher auch in der Eigenſchaft der *letzten* unbegreiflich und heiſsen die *transcendenten.*

Solche transcendente Gründe ſind die letzten Gründe von den Thatſachen der äuſſeren Erfahrung, ſo ferne ſie blos äuſsere iſt. Der nächſte *gegebene* Grund einer ſolchen Thatſache iſt immer der von auſsenher gegebene, und folglich *auſser dem Subjekte* gegründete *Eindruck*, deſſen äuſserer Grund in dem auſser uns befindlichen Objekte, das nur durch jenen Eindruck erkennbar iſt, entweder gar nicht oder nur durch einen anderen äuſseren Eindruck, das heiſst vermittelſt eines anderen *in* der äuſsern Erfahrung vorkommenden, empiriſchen, Grundes erkannt werden kann. Da jeder äuſsere Eindruck einen Grund vorausſetzt, der ſich entweder gar nicht oder nur in einem anderen äuſsern Eindruck entdecken läſst, ſo kann die Vernunft nie zu einem äuſseren Grund gelangen,

der einerſeits der letzte wäre, andererſeits aber ſeine nächſte und eigentliche Folge *in* der Erfahrung hätte. Der letzte Grund eines äuſseren Eindruckes iſt weder *im* Subjekte gegeben, noch kann er als ſchlechthin letzter in einem anderen Eindruck angenommen werden, der immer wieder einen nur durch einen Eindruck erkennbaren Grund vorausſetzt. Der letzte Grund kann alſo nie in ſeiner unmittelbaren Folge *in* der Erfahrung vorkommen, und iſt in eigentlichſtem Verſtande *transcendent*.

Ganz anders iſt es mit den abſoluten und letzten Gründen der Erfahrung, *ſo ferne* dieſelbe von dem vorſtellenden *Subjekte abhängt*, beſchaffen. Alles was zur Möglichkeit der Erfahrung im Subjekte vorausgeſetzt wird, muſs in demſelben wirklich vorhanden ſeyn, wenn Erfahrung wirklich werden ſoll. In ſo ferne alſo müſſen die völlig zureichenden, folglich letzten, Gründe der Erfahrung, ſo weit dieſelbe von dem Subjekte abhängt, in dem Subjekte ſelbſt *gegeben* und *vor* aller wirklichen Erfahrung daſeyn. Ihre unmittelbaren Folgen hingegen müſſen in den Thatſachen der Erfahrung, ſo ferne dieſe unmittelbar von dem Subjekte abhängen, und zumal in den Thatſachen der inneren Erfahrung als ſolcher vorkommen, als die nächſten Folgen von letzten Gründen, die

als

als Gründe zwar nicht in der Erfahrung, aber auch nicht auſser dem Subjekte der Erfahrung enthalten ſind, ſondern vielmehr dieſem Subjekte gegeben ſeyn müſſen, und in ſo ferne durch ihre nächſten Folgen entdeckt und begriffen werden können. Die im vorſtellenden Subjekt gegebenen und enthaltenen Gründe der Erfahrung, ſo weit dieſelbe nicht von äuſsern Objekten, ſondern unmittelbar vom Subjekte abhängt, ſind im eigentlichen Verſtande *transcendental*, d. h. ſie ſind als Gründe zwar auſser der Erfahrung aber in ihren Folgen in der Erfahrung enthalten.

Die Erfahrung hat alſo begreifliche und unbegreifliche Gründe. Dieſe ſind die letzten Gründe der äuſseren Erfahrung, die in wieferne ſie weder im Subjekte als Gründe noch in der äuſsern Erfahrung in ihren unmittelbaren Folgen gegeben ſeyn können, ſchlechterdings transcendent, allen Begriff überſteigend ſind. Jene hingegen ſind entweder letzte und abſolute, oder untergeordnete und relative Gründe. Die Einen ſind als letzte Gründe auſser der Erfahrung, aber im Subjekte derſelben, und in ihren Folgen in der Erfahrung enthalten, transcendental, und in wieferne ſie im Subjekte *vor* der Erfahrung zur Möglichkeit derſelben vorausgeſetzt werden müſſen, Gründe *à priori*. Die Andern ſind in der Erfahrung ſelbſt vorhan-

den, und daher ſelbſt wieder Folgen entweder der *à priori* im Subjekte beſtimmten transcendentalen Gründe, oder der dem Subjekte von auſsen her in der äuſseren Erfahrung gegebenen empiriſchen Gründe, die ſo weit ſie erkennbar ſind keine letzten, und deren letzte Gründe nur transcendent ſeyn können. Die empiriſchen Gründe ſind alſo als *Gründe* immer *à poſteriori* erkennbar, ſie mögen übrigens *à priori* als Folgen der transcendentalen, oder als Folgen empiriſcher Gründe *à poſteriori* erkennbar ſeyn. Der transcendente Grund iſt hingegen weder *à priori* noch *à poſteriori* erkennbar.

Die empiriſchen Gründe der inneren Erfahrung, *ſo weit* als dieſelbe von der Aeuſseren unabhängig iſt, laſſen ſich als Folgen auf die transcendentalen zurückführen, folglich von *letzten* Gründen ableiten; während die empiriſchen Gründe der äuſseren Erfahrung, *ſo weit* dieſelbe von dem Subjekte unabhängig iſt, ſich immer nur wieder von empiriſchen, folglich nie von letzten Gründen ableiten laſſen, wenn man ſich nicht in das Gebieth des *transcendenten* verlieren will.

Der gemeine Verſtand begnügt ſich mit den *nächſten* Gründen, und bleibt daher bey den *Thatſachen* der Erfahrung ſtehen, die Philoſophierende Vernunft beſchäfftiget ſich mit den *letzten* Gründen, und geht alſo *über*

die

die Thatſachen der Erfahrung zu den Gründen derſelben hinaus. Sie hat ihren Namen bisher nur dadurch und in ſo ferne verdient, als ſie die ſchlechthin letzten Gründe *geſucht* hat.

Um dieſe Gründe nicht auf Gerathewohl, und folglich durch viele miſslungene Verſuche zu ſuchen, hätte ſie einen völlig beſtimmten Begriff von dem eigenthümlichen Charakter derſelben haben müſſen, den ſie aber vorher nicht haben konnte, als ſie nicht dieſe *Gründe ſelbſt* (durch undeutliche Vorſtellungen von denſelben (bloſse Ahnungen) geleitet, und durch Vergleichung ihrer miſslungenen Verſuche belehrt) endlich wirklich entdeckt hat. Sie verwechſelte bis dahin die *transcendentalen* Gründe bald mit den *empiriſchen*, bald mit den *transcendenten*, und glaubte bald in dieſen bald in jenen die *letzten* Gründe gefunden zu haben.

Sie ſuchte dieſelben durch die *Empiriker* in der *wirklichen* Erfahrung auf, wo ſie die Folgen letzter Gründe, die allein in der Erfahrung vorkommen können mit den letzten Gründen, die als ſolche auſser aller Erfahrung gedacht werden müſſen, verwechſelte; Fakta, zu denen ſie die Urſachen zu ſuchen hatte, für dieſe Urſachen ſelbſt annahm, und anſtatt die Befugniſſe der Erfahrung zu unter-

terſuchen, ihre eigenen Befugniſſe dem Ausſpruche der bloſsen Erfahrung unterwarf.

Sie ſuchte die letzten Gründe der Erfahrung durch die *Rationaliſten* auſserhalb aller *möglichen* Erfahrung auf; und da ſie die Folgen der angeblich entdeckten Gründe in der *wirklichen* und zwar in der *äuſseren* Erfahrung nicht antraf, ſo erklärte ſie die wirkliche äuſsere Erfahrung, ſo weit dieſelbe von ſinnlichen Wahrnehmungen abhängt, d. h. ſo weit ſie *äuſsere Erfahrung* iſt, für einen täuſchenden Schein, die Sinnlichkeit für ein bloſses Unvermögen des Gemüthes, aus dem nichts als Täuſchung erfolgen konnte, den Verſtand für das Vermögen, die *Dinge*, *wie ſie an ſich ſelbſt ſind*, und die Vernunft für das Vermögen den *in dieſen Dingen an ſich* beſtimmten Zuſammenhang vorzuſtellen, und glaubte alſo die letzten Gründe auſser dem vorſtellenden Subjekte im Gebiethe des Transcendenten gefunden zu haben, in dem ſie dem Verſtande und der Vernunft das Vermögen das Transcendente vorzuſtellen einräumte, und die objektiven letzten Gründe der Vorſtellungen dieſer beyden Vermögen *auſſer* dem Subjekte in den *Dingen an ſich* erkannt zu haben wähnte.

Sie fand durch die *Skeptiker*, daſs ſich die letzten Gründe der Erfahrung weder *in* der *wirklichen*, noch *auſser aller möglichen* Erfah-

Erfahrung entdecken lieſsen, und ſchloſs daraus zu voreilig, daſs ſie ſich ſchlechterdings nicht entdecken lieſsen. Uneingedenk, daſs ihr das Aufſuchen und Vorausſetzen ſolcher Gründe durch ihre eigene Natur ſchlechthin nothwendig gemacht würde, erklärte ſie alle letzten Gründe überhaupt für *transcendent*.

Als philoſophierende Vernunft ſuchte ſie immer die letzten Gründe auf. In ihren *dogmatiſchen* Repräſentanten hielt ſie die transcendenten letzten Gründe für die *begreiflichen*, welche ſie in den Empirikern durch *Erfahrung*, in den Rationaliſten durch *Vernunft* zu beſitzen glaubte. In ihren *ſkeptiſchen* Repräſentanten hielt ſie alle eigentlich letzten Gründe für transcendent und unbegreiflich, glaubte ſich mit relativen Gründen begnügen zu müſſen. Durchgängig alſo verkannte ſie die *transcendentalen* Gründe, in dem ſie entweder dieſelben für transcendent und unbegreiflich anſah, oder an ihrer Stelle die transcendenten und unbegreiflichen für begreiflich annahm.

Die Entdeckung der *transcendentalen* Gründe war ihr in der Perſon ihres *Erſten kritiſchen Repräſentanten* vorbehalten, welcher die letzten begreiflichen Gründe zuerſt von den transcendenten unterſchieden, und dieſelben weder in der wirklichen Erfahrung noch

noch auſserhalb aller möglichen, ſondern im vorſtellenden Subjekte, und zwar in der *in demſelben beſtimmten Möglichkeit der Erfahrung*, ſo weit dieſelbe vom Subjekte abhängt, geſucht und gefunden hat.

Kant geſteht den *Empirikern* ein, daſs die philoſophierende Vernunft nur von *Thatſachen der Erfahrung* ausgehen, und dieſelben ihrem Aufſuchen der letzten Gründe zum Grund legen müſſe; aber er zeigt denſelben, daſs die Erfahrung ſelbſt durchaus keine letzte Gründe enthalten, und daſs nur die Folgen letzter Gründe, und zwar die unmittelbaren, die eigentlichen, die allein begreiflichen Folgen derſelben nur von denjenigen letzten Gründen, die *à priori* im Subjekte ſelbſt gegeben ſind, *in* der Erfahrung vorkommen können.

Er geſteht den *Rationaliſten* ein, daſs die Philoſophierende Vernunft die letzten Gründe keineswegs *in* der Erfahrung und zumal nicht *in* der *Aeuſsern*, *ſo ferne* ſie von der Sinnlichkeit abhängt, entdecken könne; aber er zeigt ihnen, daſs nur diejenigen letzten Gründe begreiflich ſind, deren unmittelbare Folgen in der Erfahrung vorkommen, daſs dieſe Gründe keine andern ſeyn können, als die im bloſsen Subjekte gegebene Bedingungen der Erfahrung, ſo weit die Erfahrung vom Subjekte und nicht von äuſseren Objekten

ten abhängt, und daſs alſo die letzten Gründe, ſo weit ſie vorſtellbar und begreiflich ſind, keine auſser uns befindliche Objekte — ſeyn können.

Er geſteht den *Skeptikern* ein, daſs die *auſser uns* aufgeſuchten letzten Gründe transcendent und nie zu finden ſind; aber er zeigt ihnen, daſs ſich die wirkliche Erfahrung, welche von ihnen eingeräumt wird, nicht beſtimmt denken laſſe, ohne die *äuſseren* Gründe derſelben, unter denen ſich kein letzter entdecken läſst, von den *inneren* zu unterſcheiden, die *im* Subjekte, ſo weit daſſelbe zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig iſt, vollſtändig gegeben ſeyn, und ſich durch ihre unmittelbaren Folgen in der Erfahrung ankündigen müſſen.

Die in der *Kritik der reinen Vernunft* zuerſt entdeckten und aufgeſtellten *Formen* der Vorſtellungen des äuſseren und inneren *Sinnes* (*Raum* und *Zeit*), der Vorſtellungen des *Verſtandes* (die *Categorien*) und der *Vernunft*, (die unbedingte Einheit) ſind die in der Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom vorſtellenden Subjekt abhängt, wirklich vorkommenden unmittelbaren Folgen *letzter*, *im Subjekt* vor aller Erfahrung *gegebener* Gründe, nämlich des im Subjekte beſtimmten, an unveränderliche Geſetze gebundenen, Vermögens der *Sinnlichkeit*, *des Verſtandes* und

und der *Vernunft*, die zur Möglichkeit der Erfahrung vorausgeſetzt werden müſſen.

Während die begreiflichen letzten Gründe durch die nach denſelben forſchende philoſophierende Vernunft im Empirismus, Rationalismus, und Skepticismus, und den mannigfaltigen Modifikationen dieſer drey Vorſtellungsarten, verkannt wurden, waren dieſelben als von jeher im vorſtellenden Subjekte gegeben, im gemeinen und geſunden Verſtande ungeſucht und unbekannt (aber eben darum auch nicht verkannt) unaufhörlich wirkſam. Ihre Folgen waren in der Erfahrung immer vorhanden; und ſo wie die Lichtſtrahlen von jeher die Urſachen der Farben und der Sichtbarkeit geweſen ſind, ohne daſs und bevor man ſie in dieſer Eigenſchaft erkannte: ſo waren die transcendentalen Gründe der Erfahrung von jeher die Urſache des *Unveränderlichen* und *Reinwahren*, das in der menſchlichen Erkenntniſs bey allen Wechſeln Unvollkommenheiten und Irrthümern derſelben enthalten war. Der gemeine und geſunde Verſtand, der ſich in Rückſicht auf die Wahrheit ſeiner Erkenntniſſe immer nur an die Thatſachen der Erfahrung hält, macht in ſoferne einen unvermeid-

vermeidlichen Gebrauch von den in denſelben enthaltenen Folgen der transcendentalen Gründe, und wird daher durch dieſe Gründe, obwohl nur inſtinktartig, aber eben darum auch um ſo viel ſicherer, geleitet. Da er kein Bedürfniſs hat, die abſolut letzten Gründe zu erforſchen: ſo bleibt er in Rückſicht auf dieſelben in einer gänzlichen Unwiſſenheit, durch welche er gegen alle die *künſtlichen* Irrthümer geſchützt wird, denen die philoſophierende Vernunft beym Aufſuchen jener Gründe ausgeſetzt iſt, und welche ſelbſt zu den Bedingungen der Entdeckung derſelben gehören.

Daher beſitzt auch der gemeine Verſtand, ſo ferne er *geſund* iſt, weit mehr Wahrheit als die philoſophierende Vernunft, bevor dieſelbe die letzten begreiflichen Gründe gefunden hat, deren ſie ſchlechterdings bedarf, um die gemeine Erkenntniſs durch ſtreng wiſſenſchaftliche Principien zu reinigen und veredlen.

Beym Suchen der letzten Gründe muſs die philoſophierende Vernunft zuerſt von den Ueberzeugungen des gemeinen Verſtandes ausgehen, durch welche ſie nur in ſoferne ſicher geleitet werden kann, als dieſelben *geſund* ſind. Dieſe ſchon an ſich immer beſchränkte Geſundheit würde, wenn ſie auch für ſich ſelbſt fehlerlos wäre, in dem

Philoſophen durch die Verirrungen der philoſophierenden Vernunft vermindert werden müſſen. Die Nachforſchungen dieſer Vernunft müſſen daher theils durch die *natürlichen* Irrthümer des gemeinen Verſtandes, die in den zu unterſuchenden Materialien enthalten ſind, theils durch die *künſtlichen*, welche ſie ſelbſt in dieſe Materialien bringt, unzählige Hinderniſſe ihres glücklichen Erfolges antreffen, in Rückſicht auf welche dieſer Erfolg nur allmählig und ſpät herbeygeführt werden kann. Allein gleichwie ſich der gemeine Verſtand und die philoſophierende Vernunft auf dem Wege ihrer fortſchreitenden Kultur durch ihre Unvollkommenheiten gegenſeitig einſchränken; ſo unterſtützen ſie ſich auch nicht weniger einander durch ihre allmählig errungenen Vollkommenheiten, und Irrthümer des gemeinen Verſtandes werden durch gründlichere Einſichten der philoſophierenden Vernunft eben ſo oft, als Irrthümer von dieſer durch geſunde Ueberzeugungen von jenem aufgehoben.

In wieferne der Verſtand (worunter ich hier ſowohl Vernunft als Verſtand in engerer Bedeutung verſtehe) ein beſonderes Vermögen des Gemüthes iſt, das ſeine eigenthümliche

liche und unveränderliche Handlungsweiſe hat: in ſoferne enthält er nichts als reine Bedingungen der Wahrheit, iſt lediglich von ſeinen eigenen Geſetzen abhängig, und keiner Krankheit, ſo wie keiner Grade der Geſundheit fähig. Der Verſtand als ſolcher kann nie irren.

Allein das Vermögen den Verſtand *zu gebrauchen* iſt auſser den Geſetzen, durch welche der reine oder bloſse Verſtand unveränderlich beſtimmt iſt, auch noch an andere und zwar an ſehr veränderliche Bedingungen gebunden, und ſo weit er von dieſen abhängt, Krankheiten unterworfen und unzähliger Grade von Geſundheit fähig.

Das Vermögen den Verſtand zu gebrauchen, hängt ab, theils von den *phyſiſchen* Bedingungen der Organiſation, der Einrichtung und Beſchaffenheit der Werkzeuge des äuſseren Sinnes, der Nerven, des Gehirns u. ſ. w.;

Theils von den *pſychologiſchen* Bedingungen der empiriſchen Vermögen des Gemüthes, dem Gefühl- und Empfindungsvermögen, der Einbildungskraft, der Phantaſie, dem Gedächtniſſe, dem Vermögen der Bezeichnung u. ſ. w. und den ſowohl durch Talent als Kultur modificierten Beſchaffenheiten dieſer Vermögen;

Theils von der *moraliſchen* Bedingung der Freyheit des Willens, ſowohl durch den unmittelbaren Einfluſs des Entſchluſſes, als vermittelſt der unwillkührlichen und ungebändigten Neigungen auf unſre Urtheile.

Theils von den völlig auſser dem Menſchen vorhandenen Bedingungen, oder den äuſseren Umſtänden, welche ſo wohl zu den willkührlichen und unwillkührlichen Aeuſſerungen der ſämmtlichen Vermögen des Gemüthes, als auch zu der Kultur dieſer Vermögen in der äuſseren Erfahrung vorausgeſetzt werden.

In Rückſicht auf dieſe Bedingungen iſt die Geſundheit und Krankheit des Verſtandes entweder *Moraliſch* oder *Pſychologiſch* oder beydes zugleich. Denn alle Krankheit des Verſtandes beſteht in der Einſchränkung ſeines Gebrauches; und dieſe iſt entweder lediglich im *Subjekte ſelbſt*, und zwar nicht in den transcendentalen an unveränderliche Geſetze gebundenen und unfehlbaren Vermögen, ſondern in der Freyheit der Perſon, — oder auſser dem Subjekte in den empiriſchen und in ſoferne veränderlichen und von auſſenher beſtimmbaren Vermögen gegründet. In dem einem Falle ſind ihre Aeuſserungen, weil jede Handlung des Willens Gebrauch des Verſtandes vorausſetzt, *Miſsbrauch*, im zweyten Falle, weil die Anwendung der unverän-

veränderlichen Geſetze Geſundheit der empiriſchen Vermögen des Gemüthes vorausſetzt, mehr oder weniger *Nichtgebrauch* des Verſtandes.

Die *moraliſche* Krankheit des Verſtandes kann zwar nicht mit einer vollkommenen Geſundheit der *empiriſchen* Vermögen des Gemüthes, die, wenn ſie auch an ſich ſelbſt nicht unmöglich wäre, doch durch den Miſsbrauch der Freyheit allein ſchon unmöglich gemacht würde: — wohl aber mit einem beträchtlichen Grade dieſer Geſundheit beſtehen, wovon der *Glanz* des Verſtandes abhängt, den man keineswegs mit der *Geſundheit* deſſelben verwechſeln darf.

Der Gebrauch des Vermögens: aus ſinnlichen Anſchauungen unmittelbar Begriffe zu erzeugen, — oder des Verſtandes in *engſter* Bedeutung, iſt eine unvermeidliche *Wirkung* der Denkkraft, ſo ferne dieſelbe einerſeits an die Formen der ſinnlichen Vorſtellung (Raum und Zeit), andererſeits an die Formen der Begriffe (die Categorien) gebunden iſt; und da beyde Arten von Formen unveränderlich ſind, ſo iſt die durch ſie beſtimmte Aeuſserung des Verſtandes gleichförmig, untrüglich, allgemeingültig, und der Verſtand ſelbſt in Rückſicht auf dieſelben keiner Krankheit fähig. Die klaren, aber undeutlichen, konkreten Vorſtellungen der

individuellen Objekte der äuſseren Erfahrung, ſo ferne dieſelben durch kein Raiſonnement entwickelt ſind, enthalten im Gemüthe des gedankenloſeſten Unwiſſenden und des Selbſtdenkers vom erſten Range eben denſelben Inhalt, welcher neben den *empiriſchen*, durch äuſsere Eindrücke geſchöpften, auch aus den *transcendentalen*, in der Sinnlichkeit und Verſtand *à priori* beſtimmten, in der Totalvorſtellung des Objektes dunkel vorgeſtellten Merkmalen der *extenſiven Gröſse* (in Rückſicht auf das *Anſchauliche*), *der Intenſiven* (in Rückſicht auf das *Empfindbare*), der *Subſtanz* (in Rückſicht auf das im Anſchaulichen *Denkbare*) u. ſ. w. zuſammengeſetzt iſt. Der Gedankenloſe und der Selbſtdenker ſtellen ſich unter dieſen Merkmalen daſſelbe auf dieſelbe Weiſe vor, ſo lange ſie davon keinen andern als den *konkreten*, *unwillkührlichen* und *unvermeidlichen* Gebrauch machen, der eine nothwendige und unmittelbare Folge der transcendentalen Geſetze der Sinnlichkeit und des Verſtandes iſt, an die das vorſtellende Subjekt gebunden iſt, und durch welche die *äuſsere* Erfahrung bey aller Veränderlichkeit ihres von bloſsen Eindrücken abhängenden Inhalts, Haltung, Beſtimmtheit und Allgemeingültigkeit erhält.

Allein ſo wie jene *transcendentalen* Merkmale in dem *Raiſonnement*, folglich nicht mehr

mehr durch die bloſse Sinnlichkeit und den bloſsen Verſtand in engſter Bedeutung, ſondern durch *Vernunft* gebraucht werden, tritt auch ſogleich der Fall ein, wo ſie von dem *gemeinen Verſtand* und von der philoſophierenden Vernunft auf eine weſentlich verſchiedene Weiſe vorgeſtellt werden müſſen. Der Eine, der auch bey ſeinen abſtrakteſten Vorſtellungen nie über die Thatſachen der Erfahrung hinausgeht, denkt jene Merkmale bey ſeinem Raiſonnement immer noch als unbekannte Beſtandtheile empiriſcher Vorſtellungen, an empfindbaren und anſchaulichen Merkmalen verſinnlicht und kann ſich dieſelben immer nur durch fremde Merkmale, an Beyſpielen, klar, nie durch ihre eigenen, deutlich machen. Die Andere hingegen muſs ihrer Natur zufolge immer zu dem letzten Begreiflichen vordringen, die letzten Gründe der Thatſachen, an denen die transcendentalen Merkmale vorkommen, aufſuchen, und folglich nach reinen von allen empiriſchen abgeſonderten Vorſtellugen jener Merkmale ringen. Sie muſs aber bey dieſen Verſuchen das transcendentale ſo lange *unrein* und folglich auch *unrichtig* denken, als es ihr noch nicht gelungen hat, in ihren Vorſtellungen deſſelben das Zufällige von dem Weſentlichen, das aus Eindrücken geſchöpfte von dem im bloſsen Subjekte *à priori* Gegründeten abzuſondern, und folglich

das transcendentale von dem bloſs Empiriſchen zu ſcheiden. Der *gemeine Verſtand* iſt über die transcendentalen und in ſoferne allein *metaphyſiſchen* Merkmale der Körperwelt nie mit ſich ſelbſt uneinig, aus dem einfachen Grunde, weil er ſich dieſelben nur als unbekannte Beſtandtheile der *Phyſiſchen*, nur im Konkreten, folglich nie als *Metaphyſiſche* Prädikate vorſtellen kann; während die *Philoſophierende Vernunft* ſogar über die *phyſiſchen* Merkmale ſehr oft mit ſich ſelbſt uneinig wird, in wieferne ſie dieſelben unter die *metaphyſiſchen*, als unter die höchſten Principien unterzuordnen verſucht, welche von ihr ſo lange auf mannigfaltige Weiſe verkannt werden, als ſie dieſelben nicht unter dem Charakter der transcendentalen (d. h. wie ſie im vorſtellenden Subjekte durch allgemeine und unveränderliche Geſetze beſtimmt ſind) rein vorzuſtellen vermag.

Der Verſtand in *engſter Bedeutung* läſst nur einen einzig möglichen Gebrauch zu, nämlich in Verbindung mit der im bloſsen Subjekte *à priori* gegründeten *Sinnlichkeit* die Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom Subjekte abhängt, zu Stand zu bringen. Dieſer Gebrauch, der, in wieferne er vor aller Erfahrung im Subjekte beſtimmt iſt, *transcendental* heiſst, iſt in der wirklichen Ausübung jederzeit *beſtimmend*, *empiriſch* und *konkret*.

Der

Der Verſtand vermag nur das ſinnliche Vorgeſtellte, Individuelle zu verknüpfen, ohne ſeine Verknüpfung wieder auflöſen zu können; den Erſcheinungen (den ſinnlich vorgeſtellten Objekten) ſeinen Stempel aufzudrücken, ohne ſich deſſelben abgeſondert bewuſst zu werden, das Empfundene und Angeſchaute ſeinen Geſetzen zu unterwerfen, ohne dieſe Geſetze ſelbſt zu Objekten beſonderer Vorſtellungen zu erheben. Allein was ihm unmöglich iſt, vermag die *Vernunft*, die ſich ſelbſt und alle übrigen Vermögen des Gemüthes zu erforſchen und erkennen das Vorrecht hat.

Auch die *Vernunft* hat als *gemeine*, dem Philoſophen und Nichtphiloſophen gemeinſchaftliche, Vernunft, wie der Verſtand in engſter Bedeutung, eine ihr *eigenthümliche* Rolle bey der Erfahrung. So wie dieſer in Verbindung mit der (an Raum und Zeit als ihre transcendentalen Formen gebundnen) Sinnlichkeit *zunächſt* die *äuſsere* Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom bloſsen Subjekte abhängt, möglich macht: ſo macht die Vernunft, durch welche allein das (weder im Raum noch in der Zeit, folglich weder als etwas *auſser uns*, noch als *Veränderung in uns* Vorſtellbare) bloſse *Subjekt* aller Erfahrung unmittelbar vorgeſtellt werden kann, die *innere* Erfahrung *als ſolche* möglich, in

wieferne man unter derſelben nicht blos den Zuſtand gedankenloſer Gefühle, ſondern den *Inbegriff der Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns* verſteht.

Die im bloſsen Subjekte beſtimmten, unveränderlichen Handlungsweiſen der Vernunft, oder die Geſetze, an die dieſes Vermögen in denjenigen Aeuſserungen gebunden iſt, durch welche die innere Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom Subjekte allein abhängt, wirklich wird, nenne ich die *transcendentalen Geſetze der Vernunft.* Sie werden in den Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns durch die Vernunft, eben ſo wie die transcendentalen Geſetze des *Verſtandes* in der *Aeuſseren* Erfahrung, ohne vorhergehende Vorſtellung, unerkannt, und unvermeidlich angewendet.

Sowohl der Nichtphiloſoph als der Philoſoph, wenn beyde bey der bloſsen Reflexion über die Thatſachen ihres Selbſtbewuſstſeyns ſtehen bleiben, ohne über die Gründe dieſer Thatſachen zu raiſonniren, ſind durch die *transcendentalen für die innere Erfahrung allein giltigen* Vernunftgeſetze genöthiget, das Subjekt der inneren Erfahrung von allen Objekten der äuſseren, und in ſoferne auch von dem *Leibe* zu unterſcheiden, und demſelben alle Merkmale abzuſprechen, die den Objekten der äuſseren Erfahrung als ſolchen eigen-

eigenthümlich ſind, *Ausdehnung*, *Undurchdringlichkeit*, *Figur* u. ſ. w., folglich die *Seele* dem *Körper* entgegenzuſetzen, und ſie durch Negationen der körperlichen Beſchaffenheiten zu denken.

Allein bey den Verſuchen, ſich die Vorſtellung der Seele durch Entwicklung ihrer Merkmale deutlich zu machen, weichen der gemeine Verſtand und die philoſophierende Vernunft ſehr weit von einander ab. Der Eine, der nie über die Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns hinausgeht, denkt ſich, ſo ferne er *geſund* iſt, die Seele als das empfindende, anſchauende, begehrende, denkende und wollende, und als ſolches körperloſe *Ich*, und glaubt daſſelbe dadurch genugſam begriffen zu haben, während die philoſophierende Vernunft, welche die Gründe von den Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns aufſucht, und dieſe bald im *Transcendenten*, bald im *Empiriſchen* gefunden zu haben wähnt, die Seele ſo lange unrichtig denkt, bis ſie zur Erkenntniſs der *transcendentalen* Geſetze, die der Idee der Seele urſprünglich zum Grunde liegen, nach vielfältig miſslungenen Suchen endlich gelangt iſt.

Durch den transcendentalen Gebrauch der Vernunft, der lediglich auf die *innere* Erfah-

Erfahrung als ſolche, — ſo wie durch den Gebrauch des Verſtandes in engſter Bedeutung, der nur auf die äuſsere Erfahrung, als ſolche, beſchränkt iſt, — ſind *nur klare und zugleich undeutliche Vorſtellungen* möglich; durch den *Verſtand* — von den individuellen Objekten der *äuſseren* Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom bloſsen Subjekte ablängt, durch die *Vernunft* — von dem individuellen *Subjekte* aller Erfahrung, und den Thatſachen der inneren Erfahrung, ſo weit dieſelbe ebenfalls von dem bloſsen Subjekte abhängt. Denn durch *dieſen* Gebrauch werden die Vorſtellungen, die das Subjekt aller Erfahrung, und die Objekte der Aeuſseren zu Gegenſtänden haben, *erzeugt*, und dieſe Gegenſtände werden durch jene Vorſtellungen *urſprünglich* und *individuell*, folglich nur *klar* vorgeſtellt. Die Entwicklung des Inhalts dieſer Vorſtellungen, die Auflöſung der Totalvorſtellung in Partialvorſtellungen, mit einem Worte, die Erzeugung der *deutlichen* Vorſtellung aus der *klaren*, ſetzt ganz andere Operationen des Gemüthes voraus, die ebenfalls der *Vernunft* ausſchlieſſend zugeſchrieben, und durch die Benennung *Raiſonnement* bezeichnet werden, derſelben ſowohl beym Philoſophieren als bey ihrem gemeinen Gebrauch gemeinſchaftlich zukommen, und den *logiſchen Gebrauch* der-

derſelben, der bisher mit dem *transcendentalen* verwechſelt wurde, ausmachen.

Die transcendentalen Operationen der Vernunft ſowohl, als des Verſtandes ſind immer nur *ſynthetiſch*, weil durch ſie lauter *Totalvorſtellungen* erzeugt werden. Die logiſchen Operationen der *Vernunft* hingegen ſind immer *analytiſch*, weil durch ſie die Totalvorſtellungen nur entwickelt werden; indem die Vernunft beym Raiſonnement die Totalvorſtellungen, die daſſelbe ſchon vorausſetzt, dadurch auflöſet, daſs ſie an dem Inhalt derſelben verbindet, *was ſich verbinden läſst*, und durch dieſe Handlung im Bewuſstſeyn *trennt*, was ſich nicht verbinden läſst, was ſich *widerſpricht*.

In den transcendentalen Operationen ſind Vernunft und Verſtand *beſtimmend*, indem ſie den Inhalt der Vorſtellungen, ſo weit er von dem Subjekte abhängt (durch die im Subjekte unmittelbar gegründete Formen der Vorſtellung) herbeyſchaffen, feſtſetzen, aufſtellen. In dem *logiſchen* hingegen iſt die Vernunft lediglich *reflektierend*, indem ſie den Inhalt der Vorſtellungen (den transcendentalen ſowohl als den empiriſchen) als bereits vorhanden vorausſetzt, und denſelben nur durch die Richtung der Aufmerkſamkeit auf ſeine Beſtändtheile zum deutlichen Bewuſstſeyn bringt.

Durch

Durch die transcendentalen Operationen der Vernunft und des Verſtandes ſind nur *konkrete* Vorſtellungen — *individueller* Gegenſtände, durch die *logiſchen* der Vernunft nur *abſtrakte* Vorſtellungen der *Merkmale* jener Gegenſtände möglich, und jede *abſtrakte* Vorſtellung, jede Vorſtellung eines nicht individuellen Dinges iſt nur durch eine logiſche Operation hervorgebracht, iſt in ſoferne eine *logiſche Idee.*

Das Raiſonnement (oder der *logiſche Vernunftgebrauch*) entſteht, wächſt und gedeiht nur mit der *Sprache durch Worte*, die es vorausſetzt, und von der es ſelbſt wieder vorausgeſetzt wird. Die Worte ſind Zeichen der *Gedanken*, folglich der Gefühle, Empfindungen und Anſchauungen, ſo wie der von denſelben und allen Gedanken verſchiedenen reellen Objekte, nur *durch* die Gedanken. Sie bezeichnen was immer für einen Gegenſtand nur vermittelſt des Gedankens an denſelben, und zwar nur vermittelſt eines logiſchen, d. h. eines *abſtrakten* Gedankens, der nur durch die *reflektierende* Vernunft aus einer ſchon vorhandenen *konkreten Vorſtellung* hervorgebracht worden iſt, und der nur durch unmittelbare Beziehung auf die konkrete Vorſtellung wieder ſelbſt konkret werden

den kann. Jedes vorgeſtellte Individuum kann nur durch ein *vorgeſtelltes Merkmal*, folglich jede konkrete Vorſtellung nur vermittelſt einer abſtrakten *benannt*, durch ein Wort bezeichnet werden. Jedes Wort bezieht ſich daher zunächſt und unmittelbar immer auf einen logiſchen Gedanken, und ſo wie dieſer *Gedanken allein* die nächſte und eigentliche Bedeutung des Wortes iſt, ſo kann er auch nur, in wieferne er Bedeutung eines Wortes iſt, folglich *nur durch das Wort* im Bewuſstſeyn feſtgehalten, und zur Fortſetzung des Raiſonnements, zur weiteren Zergliederung, geſchickt gemacht werden.

Die Bedeutung des Wortes oder der logiſche Gedanken iſt *klar*, in wieferne ſich die abſtrakte Vorſtellung *unmittelbar auf die konkrete*, aus der ſie entſtanden iſt, bezieht, und folglich das Merkmal als in dem Objekte enthalten vorgeſtellt wird; — *deutlich*, in wieferne die abſtrakte Vorſtellung ſich *auf andere abſtrakte* Vorſtellungen, die aus ihr entſtanden ſind, *bezieht*, in wieferne die Merkmale des Merkmals vorgeſtellt werden, und folglich die Bedeutung des Wortes durch den *abſtrakten Inhalt* des Gedankens entwickelt iſt. Der *klare* Gedanke iſt unmittelbar aus einer *konkreten*, der *deutliche* ſchon aus einer *abſtrakten* Vorſtellung erzeugt; die *klare* Bedeutung des Wortes hängt von der

unmit-

unmittelbaren Vorſtellung des *Objektes*; die *deutliche* hängt von dem abſtrakten *Denken* des *Merkmales* ab.

Die *erſten* Worte bey der Entſtehung der Sprache konnten keine anderen als *klare* logiſche Gedanken, die unmittelbar aus individuellen Vorſtellungen der Objekte der *äuſseren Erfahrung* abſtrahiert waren, bezeichnen. Die Bedeutung dieſer Worte wurde durch die konkreten Vorſtellungen der individuellen Objekte, und die Wahl der Worte durch die aus der Erfahrung geſchöpfte Aehnlichkeit des Lautes mit dem Merkmal des individuellen Gegenſtandes beſtimmt. Die erſten Worte konnten keine anderen als *natürliche* Zeichen ſeyn, bey deren Feſtſetzung ſich die Vernunft an die unmittelbare Erfahrung hielt, durch welche der Sinn der (lauter individuelle Objekte durch nächſte Merkmale bezeichnenden) Worte feſtgehalten und gegen Unbeſtimmtheit geſichert wurde. Allein Sprache und Raiſonnement konnten nicht lange bey dieſem rohen Anfang ſtehen bleiben. Durch fortgeſetztes Nachdenken muſste der klare Gedanken zum deutlichen erhoben, und konnte in ſoferne nicht mehr durch die konkrete Vorſtellung, aus der er entſtanden iſt, ſondern nur durch die abſtrakten, die aus ihm ſelbſt hervorgebracht wurden, beſtimmt werden. Mit dieſer

ſer höheren Abſtraktion trat in dem Verhältniſs, als ſie weiter fortgeſetzt wurde, das immer dringendere Bedürfniſs neuer Gedankenzeichen für die entdeckten Merkmale der Merkmale ein, wobey die Vernunft ſich *nicht mehr* in Rückſicht auf die Wahl dieſer Zeichen *unmittelbar an die Erfahrung* halten konnte, ſondern durch *Phantaſie* in dem Verhältniſſe mehr unterſtützt werden muſste, je höher ſie ſich in ihren Abſtraktionen über das konkrete der individuellen Erfahrung emporſchwang. Die Worte muſsten um ſo mehr aus *natürlichen* zu blos *willkürlichen* Zeichen werden, je mehr ſich ihre Bedeutungen vom konkreteren zum abſtrakteren erhoben, je weniger die Vernunft bey der Erfindung derſelben von der Erfahrung, und je mehr ſie dabey von der Phantaſie unterſtützt werden muſste, je weiter ſich das Raiſonnement von den bloſsen Wahrnehmungen in der Erfahrung entfernte.

So wie die Bedeutung eines Wortes nur dadurch *klar* wird, daſs man dieſelbe *konkret* denkt: ſo wird ſie nur dann erſt *deutlich*, nachdem man dieſelbe *abſtrakt* gedacht hat, und alsdann die Abſtraktion weiter fortſetzt. Die abſtrakte Bedeutung des Wortes muſs alſo ſchon *als ſolche beſtimmt vorhanden* ſeyn, bevor ſie durch weitere Zergliederung ihres Inhalts zu einem deutlichen Gedanken erho-

ben werden kann. Hat nun die *Phantaſie vor* dieſer Zergliederung in dem zu zergliedernden abſtrakten Gedanken bey der *Bezeichnung* deſſelben ſolche Beſtimmungen aufgenommen, die weder aus der wirklichen Erfahrung, noch aus den transcendentalen Bedingungen derſelben geſchöpft, weder in dem *à poſteriori* noch in dem *à priori* gegebenen gegründet ſind: ſo iſt der *Inhalt* des Gedankens unrichtig, und kann *durch* die bloſse Zergliederung keineswegs richtig werden. Der Satz, der dieſen zergliederten Inhalt ausdrückt, und dem Objekte ein unrichtiges Merkmal beylegt, wird eben darum für einen *wahren* Satz angeſehen, weil ſein Prädikat bereits in dem Begriffe des Objekts enthalten war, und alſo demſelben dem *Satz des Widerſpruches* zufolge in dem Urtheile beygelegt wurde. So, zum Beyſpiel, findet mancher Philoſoph, in dem er den Gedanken *Subſtanz* zergliedert, in dem Inhalt deſſelben das Merkmal der *Ausdehnung*, und ſtellt den Satz auf: *Jede Subſtanz iſt ausgedehnt;* den er für ein ſchlechthin nothwendiges Urtheil hält, und als Grundſatz zur Begründung eines allgemeinen Materialismus gebraucht. Das Prädikat *Ausdehnung* hat ſchon *vor* der Zergliederung in ſeinem Begriffe von *Subſtanz* gelegen. Er *muſste* es daher durch die Zergliederung finden, und in dem Urtheile der Subſtanz beylegen. Allein

durch

durch ein *transcendentales Geſetz* kömmt das Merkmal der *Ausdehnung* nur derjenigen Subſtanz zu, die im *Raume anſchaulich* iſt, und nur *in ſo ferne* als ſie im Raume anſchaulich iſt; und der Grund, warum dieſes Merkmal in die Bedeutung des Wortes *Subſtanz überhaupt* aufgenommen wurde, liegt nur in der *Phantaſie*, welche diejenigen Merkmale, die öfter neben einander angetroffen werden, einander *beygeſellt*, und als verbunden aufſtellt.

Jeder *Irrthum* iſt freylich ein *logiſches*, d. h. vermittelſt der Reflexion und Abſtraktion bewirktes Urtheil, und in ſo ferne nicht ohne den logiſchen Vernunftgebrauch möglich. Allein man würde ſich ſehr an der Vernunft verſündigen, wenn man dieſelbe auch nur in ihrem logiſchen Gebrauche für die Quelle der Irrthümer anſehen wollte. Die *nächſte* Quelle jedes Irrthums iſt die *Phantaſie*, welche der reflektierenden, abſtrahierenden, analyſierenden Vernunft in eben dem Verhältniſſe, als die Gedanken derſelben abſtrakter werden, unächte, weder in der Erfahrung, noch *à priori* im Subjekte, gegründete Materialien in dem Inhalt der abſtrakten Gedanken unterſchiebt, und in ſo ferne die unmittelbare Urſache iſt, warum durch die richtigſte Zergliederung der verfälſchten Gedanken unrichtige Merkmale

gefunden werden, die um ſo gewiſſer für richtige gelten, je mehr ſich der Denker dabey der genau beobachteten logiſchen Regeln bewuſst iſt.

Die mit dem Aufſuchen der letzten Gründe beſchäfftigte philoſophierende Vernunft kann nur erſt dann ihr Ziel erreichen, und mit ſich ſelbſt einig werden, wenn ſie die transcendentalen Gründe als ſolche entdeckt, und von den empiriſchen ſowohl als den transcendenten, das heifst von denen, die keine letzten, und die keine begreiflichen ſeyn können, unterſchieden hat. Dieſe Entdeckung iſt ihr nur durch einen lange fortgeſetzten logiſchen Vernunftgebrauch, durch ein von vielen ihrer Repräſentanten Jahrtauſende lang fortgeſetztes Raiſonniren möglich geworden. Sie kann die transcendentalen Merkmale nur aus Thatſachen der Erfahrung, folglich nur aus empiriſchen Vorſtellungen abſtrahieren. Die abſtrakten empiriſchen Vorſtellungen, durch deren fortgeſetzte Zergliederung ſie ſich allmählig den transcendentalen Merkmalen annähern muſs, ſind aber nur in ſchon vorhandenen, und ohne Kenntniſs des transcendentalen feſtgeſetzten *Wortbedeutungen* enthalten, an deren Beſtimmung in dem Verhältniſſe als ſie ſich mehr von den konkreten der individuellen Erfahrung entfernen, die Phantaſie auch mehr Antheil hat; ein Vermögen des Gemüthes, das keineswegs *durch*

ſich

ſich ſelbſt an die transcendentalen Geſetze gebunden iſt, ſondern nur allmählig und durch viele miſslungene Verſuche denſelben unterworfen werden kann.

Je mehr die Phantaſie bey der Feſtſetzung der Bedeutung eines Wortes, die der logiſchen Zergliederung vorhergehen muſs und von derſelben vorausgeſetzt wird, von dem eigentlichen Sinne der transcendentalen Geſetze abweicht, und lediglich nach ihren eigenen Geſetzen (der ſogenannten *Aſſociation*) dabey zu Werke geht, deſto unrichtiger wird die Bedeutung des Wortes, und der Gedanke, der in derſelben enthalten iſt, und je weiter die Zergliederung ſolcher Gedanken fortgeſetzt wird, deſto mehr werden die künſtlichen Irrthümer, die aus dem Grundirrthume erfolgen, vervielfältigt, und die durch ſolche Zergliederungen gefundenen letzten Sätze, die als Principien der Wiſſenſchaften gebraucht werden, ſind mit einer durch alles Raiſonnement unheilbaren Unbeſtimmtheit und Unrichtigkeit behaftet, deren nachtheilige Folgen nur durch die Streitigkeiten der Philoſophen über den Sinn ſolcher Grundſätze verhindert werden können. So zum Beyſpiel, wenn die Phantaſie in die Bedeutung des Wortes *Grund* (des Dinges überhaupt, wodurch ein anderes Ding beſtimmt geſetzt wird) vor der Zergliederung

das Merkmal des *in* dem Einem Dinge beſtimmten andern, und folglich des *durch* das Eine *einzig möglichen* andern aufgenommen hat: ſo wird durch die Zergliederung ein Satz erhalten, der alle eigentliche *Freyheit* des Willens aufhebt, und als *Princip* gebraucht der *Moral*, dem Naturrechte und allen damit verbundenen Wiſſenſchaften verderblich wird. Während, wenn man ſich unter *Grund* nichts weiter denkt als dasjenige, *wodurch* ein anderes beſtimmt geſetzt wird, gar wohl ein Grund denkbar iſt, dem keine *einzig mögliche* Handlungsweiſe gegeben iſt, der ſich daher dieſelbe ſelbſt beſtimmen kann, und der folglich ein Ding iſt, *durch* welches dieſes *oder* jenes *Andere beſtimmt* geſetzt werden kann.

Je mehr ſich ein abſtrakter Gedanken dem konkreten der *äuſseren* Erfahrung nähert, oder auch je unmittelbarer ſich derſelbe auf eine beſtimmte *äuſsere* Anſchauung bezieht, deſtomehr iſt die Phantaſie bey der *Bezeichnung* deſſelben *gebunden*, deſto weniger ſich ſelbſt überlaſſen, und die Bedeutung des Wortes durch die Klarheit des konkreten, und die Beſtimmtheit des angeſchauten Objektes über alle Vieldeutigkeit und Unbeſtimmtheit erhoben. Ueber den Sinn der Worte: *Holz*, *Gold*, *Elfenbein* findet ſo wenig eine Miſsdeutung ſtatt, als über den

Inhalt

Inhalt des Begriffes vom *Dreyeck*, *Cirkel*, u. ſ. w. und ungeachtet *in* den Begriffen: *Holz*, *Gold*, *Elfenbein* u. ſ. w. auſser den *empiriſchen*, durch Eindrücke geſchöpften, Merkmalen auch die *transcendentalen* der *Quantität*, *Qualität*, *Ausdehnung*, *Subſtanz* u. ſ. w. enthalten ſind: ſo können doch dieſelben nur dunkel, ohne Bewuſstſeyn, und keineswegs als *Merkmale*, folglich nicht als *logiſche* Beſtandtheile in den konkreten Vorſtellungen vor; ſondern nur als nothwendige Wirkungen des transcendentalen Vermögen des Gemüthes, durch welche, mit dem empiriſchen Stoffe zuſammen genommen, die konkreten Vorſtellungen entſpringen. Die transcendentalen Merkmale werden hier gar nicht abſtrakt, und logiſch, folglich in ſoferne weder richtig noch unrichtig vorgeſtellt; während ſie, ſobald ſie *abſtrakt* gebraucht werden, ſo lange unrichtig vorgeſtellt ſind, als die philoſophierende Vernunft in ihnen nicht das Transcendentale vom Empiriſchen abgeſondert hat.

Je mehr ſich ein abſtrakter Gedanke von dem konkreten der äuſseren Erfahrung, oder von der unmittelbaren Beziehung auf eine beſtimmte äuſsere Anſchauung entfernt, deſto weniger iſt die Phantaſie bey der Bezeichnung deſſelben (*vor* der Entdeckung der transcendentalen Geſetze) gebunden,

deſto mehr iſt ſie ſich ſelbſt und dem Einfluſſe zufälliger Umſtände überlaſſen, welche durch ſie den pathologiſchen, phyſiſchen, pſychologiſchen *Schein* erzeugen, der die Materialien der höheren Abſtraktion und die Bedeutungen der Worte verfälſcht. Deſto ſchwerer wird es der philoſophierenden Vernunft die logiſchen und transcendentalen Geſetze gegen die Täuſchungen der Phantaſie *bey der genaueren Beſtimmung des Sprachgebrauches* geltend zu machen. Bey dieſem Geſchäffte ſind die Streitigkeiten der Selbſtdenker unter einander eben ſo unentbehrlich als unvermeidlich. Die den unbekannten transcendentalen Geſetzen nicht unterworfene Phantaſie, welche die Wortbedeutungen um ſo willkührlicher beſtimmt, je abſtrakter ſie ſind, muſs dieſelben eben darum in verſchiedenen Denkern *verſchiedentlich* modificieren, und die Worte: *Subſtanz*, *Urſache*, *Handlung*, *Nothwendigkeit*, *Freyheit* müſſen eben darum allerhand Bedeutungen annehmen und Streit verurſachen bis nicht der eigentliche transcendentale Sinn derſelben entdeckt wird.

Die philoſophierende Vernunft kann bey ihrem Forſchen nach den letzten begreiflichen Gründen der Begriffe *von den Operationen*

tionen des Gemüthes durchaus nicht entbehren, und der Erfolg ihres Forſchens hängt von der *Beſtimmtheit* jener Begriffe ab. Sie muſs in ſoferne von den Thatſachen der *inneren* Erfahrung ausgehen, zu denen die Operationen des Gemüthes als ſolche gehören, und aus welchen ſich eben darum die Begriffe von denſelben allein ſchöpfen laſſen.

Die Worte, durch welche die Begriffe von den Thatſachen der *inneren* Erfahrung bezeichnet werden, ſind *urſprünglich* von den Begriffen der *äuſseren* Erfahrung entlehnt, und auf jene übertragen. Die zwiſchen den äuſseren und inneren *Thatſachen* wahrgenommene *Aehnlichkeit* iſt die einzige Regel, nach welcher durch die Phantaſie der Vernunft das Gedankenzeichen vorgehalten werden konnte, welches bey der urſprünglichen Feſtſetzung des Sprachgebrauchs für die Begriffe der inneren Erfahrung den Begriffen der äuſseren abgeborgt werden muſste. Die Worte; *Vorſtellung*, *Anſchauung*, *Begriff* tragen noch immer auffallend genug das Gepräge ihres *metaphoriſchen* Urſprunges. Es war ſchlechterdings unvermeidlich, daſs die Phantaſie in die konkreteren und roheren Begriffe von den Operationen des Gemüthes (aus welchen das Raiſonnement die abſtrakteren und feineren zu ſchöpfen hatte) durch die Bezeichnung derſelben *Bil-*

der der äuſseren Erfahrung aufnahm, die, in wieferne ſie vieles der äuſseren Erfahrung *allein* zukommendes und eigenthümliches enthielten, die Materialien des Raiſonnements über die Thatſachen der inneren Erfahrung ſchon in den konkreteren Begriffen verfälſchen muſsten.

Den der äuſsern Erfahrung allein angehörigen Stoff von dem der Inneren Eigenthümlichen abzuſondern, denſelben aus den Begriffen von den Thatſachen des bloſsen *Selbſtbewuſstſeyns* zu entfernen, und ſo nach die Begriffe von den Operationen des Gemüthes (den logiſchen ſowohl als den transcendentalen) zu reinigen, iſt das mühſamſte aber unentbehrlichſte Geſchäfft der philoſophierenden Vernunft. Wie langſam dieſes Geſchäffte, das gewifs noch immer von den meiſten Philoſophen für unmöglich gehalten wird, vor ſich gehen müſſe, würde ſchon daraus erhellen, daſs dabey immer ein Sprachgebrauch zum Grunde gelegt werden muſs, der von mehr oder weniger *verfälſchten* und *unreinen* Begriffen ausgeht, und daſs die philoſophierende Vernunft bey dieſer Reinigung nur dann erſt ein ſicheres *leitendes* Princip hat, wenn es ihr gelungen hat, wenigſtens Einen völlig gereinigten Begriff, und zwar den *höchſten* unter allen möglichen aufzuſtellen.

Die

Die Bedeutung eines Wortes iſt ſo lange *metaphoriſch*, als das Wort den Gedanken nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt eines anderen, demſelben *ähnlichen*, Gedankens bezeichnet. Der Gedanken, der ſich nur durch eine metaphoriſche Bedeutung ſeines Wortes denken läſst, ſtellt in ſoferne keineswegs das *eigenthümliche* Merkmal ſeines Objektes vor, und enthält keine eigentliche, ſondern nur *ſymboliſche* Erkenntniſs, die, *in wieferne ſie für eigentliche gehalten wird*, irrig iſt und Irrthümer erzeugt. So lange das Wort, das den Gedanken von einer Thatſache der inneren Erfahrung zu bezeichnen gebraucht wird, demſelben *nur vermittelſt* des Gedankens von einer Thatſache der *äuſseren* wirklich bezeichnet, ſo lange ſich der Gedanken von einer Operation des Gemüthes nur durch eine metaphoriſche Wortbedeutung denken läſst, ſo lange enthält er kein ſeinem Objekte eigenthümliches Merkmal, ſtellt keine eigentliche, ſondern nur eine *ſymboliſche* Erkenntniſs deſſelben auf, und in wieferne bey der Zergliederung des Gedankens die metaphoriſche Wortbedeutung für eine eigenthümliche angeſehen wird, müſſen die durch die Zergliederung erhaltenen abſtrakteren Merkmale unrichtig ſeyn. So lange in den Bedeutungen der Worte: *Vorſtellung*, *Anſchauung*, *Begriff* u. ſ. w. noch immer die der äuſsern Erfahrung abgeborgten Merkmale

le mehr oder weniger vorkommen, ſo lange dieſe Worte nicht lediglich dasjenige, was den bloſsen Operationen des Gemüthes eigenthümlich iſt, allein bezeichnen, ſo lange ſie nicht völlig aufhören *Metaphern* zu ſeyn; ſo lange giebt es auch keine reinen, völlig beſtimmten, richtigen Begriffe von *Vorſtellung*, *Anſchauung* und *Begriff*; und man darf ſich über die rohen Gedanken und die Verſchiedenheit der Erklärungen nicht wundern, die noch heut zu Tage von den berühmteſten Philoſophen von Profeſſion über den Sinn der Worte *Vorſtellung*, *Anſchauung*, *Begriff* und über die *Objekte* der *inneren* Erfahrung überhaupt, aufgeſtellt werden.

Ich nenne diejenigen *Vermögen* des Gemüthes, die ſich als vorhanden in dem *Subjekte des Selbſtbewuſstſeyns* nur durch die (aus der wirklichen Erfahrung bekannte) Verbindung dieſes Subjektes mit der *Organiſation*, denken laſſen, die *Empiriſchen*. Die Operationen *dieſer* Vermögen laſſen ſich nie ohne die Operationen der Organiſation, die als ſolche zur äuſſeren Erfahrung gehören begreifen. In den *Begriffen* von dieſen Vermögen ſind daher immer Merkmale enthalten, die ſich auf *Veränderungen* in der *Organiſation* unmittelbar beziehen, und daher aus Thatſachen der *äuſſeren* Erfahrung

rung geſchöpft ſind. Vermögen dieſer Art ſind z. B. die *Phantaſie*, *das Gedächtniſs*, das *Vermögen der Bezeichnung*. (Alle *Zeichen* der Gedanken ſind an ſich ſelbſt *Bilder* der *äuſſeren*, *empiriſchen*, durch die *Organe modificierten Anſchauung*, und können bey was immer für einen Gebrauch dem Subjekte nicht ohne Veränderungen in der Organiſation vorgehalten werden, und alle Operationen der Phantaſie ſind an dieſen *bildlichen* Stoff gebunden) Die Begriffe von den Aufſerungen aller dieſer empiriſchen Vermögen des Gemüthes bedürfen daher nicht nur der Metaphoriſchen von Begriffen der äuſſeren Erfahrung *abgeborgten* Benennungen zu ihrer Bezeichnung, und enthalten nicht nur in ihren rohen Zuſtand als *metaphoriſche* Wortbedeutungen Bilder der äuſſeren Erfahrung, ſondern ſie können auch bey ihrer ſpäteren feinſten Entwicklung der zur äuſſeren Erfahrung gehörigen Merkmale in ſo ferne nicht entbehren, als ſolche Merkmale auch unter den *eigenthümlichen* Beſtimmungen der Begriffe von den *empiriſchen* Vermögen des Gemüthes immer enthalten ſeyn müſſen.

Ganz anders verhält es ſich mit den *transcendentalen* Vermögen des Gemüthes. Dieſe laſſen ſich in dem Subjekte nur in ſo ferne durch völlig beſtimmte und richtige

Bé-

Begriffe denken, als man von der Verbindung dieſes Subjektes mit der Organiſation völlig *abſtrahiren* kann und muſs; weil ſie diejenigen Vermögen ſind, die im *bloſsen* vorſtellenden *Subjekte* zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, der inneren ſowohl als der äuſſern, vorausgeſetzt werden müſſen. In den Begriffen von dieſem Vermögen darf durchaus kein Merkmal einer *äuſſern* Erfahrung vorkommen, weil dieſe Vermögen *aller* Erfahrung *überhaupt à priori* zum Grunde liegen. Die *transcendentale Sinnlichkeit* zum Beyſpiel muſs gedacht werden, als: „das Vermögen des *Subjekts* (was daſſelbe auch an ſich ſelbſt ſeyn mag) durch afficiert werden zu Vorſtellungen zu gelangen;“ der *transcendentale äuſſere Sinn;* als: „das Vermögen zu Vorſtellungen durch afficiert werden *von auſſen* zu gelangen,“ — wobey davon gänzlich abſtrahiert wird, ob überhaupt, und durch welche *Organe* das *Subjekt* afficiert werden müſſe.

Einer *Thatſache* des Selbſtbewuſstſeyns zu folge wird das vorſtellende Subjekt von der Organiſation ſo weit dieſelbe vorſtellbar iſt, als von einem äuſſeren Objekte unterſchieden, das zwar mit dem Subjekte in einer fortwährenden, durch Erfahrung bekannten, Verbindung ſteht, aber ſo weit daſ-

daſſelbe im Raume wahrgenommen werden kann, zu den Objekten der äuſſeren Erfahrung gezählt werden muſs. Ein Vermögen, das dem Subjekte nur in Rückſicht auf die vorgeſtellte Organiſation beygelegt werden kann, kömmt demſelben nur *durch wirkliche* Erfahrung zu, iſt *empiriſches* Vermögen des Subjektes; während dasjenige, was dem Subjekte mit der bloſsen aber beſtimmten Möglichkeit ſich ſelbſt und Dinge auſſer ihm vorzuſtellen eigen ſeyn muſs, in demſelben, unabhängig von der wirklich vorgeſtellten Organiſation, *à priori* gedacht wird, und *transcendentales* Vermögen des Subjektes iſt. Da ſich dieſes Vermögen unmittelbar nur in Thatſachen des *Selbſtbewuſstſeyns* in Operationen des Subjektes folglich nur in der bloſsen *inneren* Erfahrung allein ankündigen kann: ſo können die Begriffe von demſelben ſo lange nicht *rein*, aber was hier daſſelbe heiſst, *richtig*, und ihrem Objekte angemeſſen ſeyn, als es der philoſophierenden Vernunft noch nicht gelungen hat, aus dem Sinne der Worte, durch welche jene Begriffe bezeichnet werden, alle den *äuſſeren* Anſchauungen abgeborgten Bilder zu entfernen, und die urſprünglich metaphoriſche Bedeutung dieſer Worte in eine Eigenthümliche umzuſchaffen. Vielleicht hat ihr dieſes wenigſtens in ſo ferne ſchon jetzt gelungen, als ſie ſich

unter

unter *Vorſtellung überhaupt* nichts anderes denkt, als dasjenige: *was im Bewuſstſeyn vom Objekt und Subjekt unterſchieden, und auf beyde bezogen wird.*

Man glaubt den Begriff der *philoſophiſchen Erkenntniſs* beſtimmt genug angegeben zu haben, indem man dieſelbe die *Erkenntniſs aus Principien* nennt, und ſie in dieſer Eigenſchaft von der *Hiſtoriſchen*, als der *Erkenntniſs aus Thatſachen* unterſcheidet. Allein da die Bedeutung der Worte, welche in dieſer Angabe vorkommen, nichts weniger als völlig beſtimmt iſt; da jedes Wort in derſelben mehr als einen Begriff zu bezeichnen gebraucht wird: ſo war das Einverſtändniſs der Philoſophen über jene Erklärung nur ſcheinbar, betraf nur die Formel, und gieng bey der näheren Rechenſchaft über den Sinn derſelben in Streitigkeiten über. Jede allgemein angenommene Erklärung diente vielmehr den bisherigen Mangel eines völlig beſtimmten Begriffes zu verbergen, als demſelben abzuhelfen.

Verſteht man unter der *Erkenntniſs aus Principien* die Erkenntniſs in wie ferne ſie aus ſchlechterdings unveränderlichen Gründen,

den, und folglich nach Geſetzen die unvermeidlich, ob zwar unerkannt, ausgeübt werden, erfolgt: ſo kömmt dieſe Erkenntniſs auch dem *gemeinen* Verſtande zu. Ja! ſie iſt in demſelben allein von denjenigen Irrthümern frey, welche aus der durch eine anmaſsliche und unrichtige Kenntniſs jener Geſetze bewirkten falſchen Anwendung entſpringen.

Verſteht man unter der *Erkenntniſs aus Principien*, die Erkenntniſs in wie ferne ſie aus *erkannten* ſchlechterdings unveränderlichen Gründen erfolgt, und unter *den Principien* — nicht bloſs die Geſetze der Erkenntniſs an und für ſich, ſondern in wie ferne dieſelben als ſolche erkannt, durch beſtimmte Begriffe vorgeſtellt, durch Worte bezeichnet, und in Sätzen ausgedrückt ſind: ſo iſt zwar die Erkenntniſs aus ſolchen Principien immer geſucht, aber nie vorhanden geweſen, indem man auſſer den *logiſchen Regeln* des Denkens, welche nur die logiſche Form der Erkenntniſs, das bloſse Raiſonnement betreffen, und auſſer den *mathematiſchen* Axiomen und Poſtulaten, die auf die Beſtimmung der *anſchaulichen Gröſse* beſchränkt ſind, keine Principien aufgeſtellt hat, welche nicht ſo bald es über ihren Sinn zur Sprache gekommen iſt, ſtreitig geworden wären.

Man hat die logiſchen Regeln, welche nur die Entwicklung keineswegs aber die Feſtſetzung des realen Inhalts der Gedanken betreffen, bald für die einzig möglichen unſtreitigen Grundgeſetze der Erkenntniſs angeſehen, bald mit den ſtreitigen (metaphyſiſchen) verwechſelt; und ſelbſt die Metaphyſiker, welche in ihrer *Ontologie* die Wiſſenſchaft der erſten und zwar der *realen* Gründe der Erkenntniſs zu beſitzen glaubten, haben den Lehrſätzen dieſer Wiſſenſchaft nur dadurch einige Feſtigkeit zu verſchaffen vermocht, daſs ſie den Realgründen ihrer Beweiſe logiſche Regeln unvermerkt untergeſchoben haben.

Noch unbeſtimmter wird der Ausdruck *Erkenntniſs aus Principien*, wenn man unter Princip: jedes mit Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbundene Urtheil verſteht, welches anderen Urtheilen zum Grunde gelegt wird. Solche Principien ſind die *Oberſätze* in jedem Vernunftſchluſſe, gehören zur logiſchen Form jeder raiſonnirenden, dem gemeinem Verſtande mit der philoſophierenden Vernunft *gemeinſchaftlichen*, Erkenntniſs; und können alſo noch weniger als die logiſchen Regeln den eigentlichen Charakter der philoſophiſchen Erkenntniſs ausmachen. Eben dieſe Oberſätze ſind es über deren Sinn in ſo ferne nichts ausgemach-

machtes feſtſteht, als bey demſelben über die Anwendung der ausgemachten logiſchen Regeln auf den realen Inhalt der Gedanken geſtritten wird. Man hat bisher ein ſehr groſser Kenner der Logik, ja! durch dieſelbe auch ein ſehr feiner Vernunftkünſtler, und dabey ein ſehr kleiner Philoſoph ſeyn können. Die ächte philoſophiſche Erkenntniſs *aus* Principien verhält ſich immer wie die Kenntniſs der philoſophiſchen Principien ſelbſt.

Verſteht man unter einem *Princip* überhaupt jeden nothwendigen und allgemeinen Satz, der den Grund zu anderen Sätzen enthält: ſo muſs hierauf erſt die Frage beantwortet werden: welche von dieſen Sätzen ſind die eigentlich philoſophiſchen? oder: worin beſteht die, einem *philoſophiſchen Princip eigenthümliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit?*

Vor allem muſs man wiſſen, worin dieſelbe *nicht* beſtehe. Jedes philoſophiſche Princip iſt freylich ein nothwendiger und allgemeiner Satz; aber nicht jeder ſolche Satz iſt ein philoſophiſches Princip. Jeder philoſophiſche Satz muſs logiſche Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben. Aber nicht jeder Satz, der dieſe hat, iſt darum ein philoſophiſcher. Jedes Philoſophie-

ren iſt Raiſonnieren, d. h. logiſches Geſchäft der Vernunft das Bewuſstſeyn des Inhalts der Gedanken, durch die Zergliederung derſelben zu bewirken. Aber nicht jedes Raiſonnieren iſt ein Philoſophieren. Die Sätze, deren Nothwendigkeit und Allgemeinheit eine bloſse Folge des analytiſchen Vernunftgebrauchs, des Raiſonnierens, iſt, ſind, wenn ſie nicht auſſerdem eine *anders woher* begründete Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, eben ſo wenig philoſophiſch, als ſie bey aller ihrer *logiſchen Wahrheit*, *real wahr* ſind, wenn nicht ein von ihrer logiſchen Regelmäſsigkeit verſchiedener *Realgrund* dieſe Wahrheit verbürget. So wird z. B. der Satz: *Alle Subſtanzen ſind ausgedehnt*, durch die Zergliederung eines Begriffes von *Subſtanz* herausgebracht, in welchem das Merkmal der *Ausdehnung* ſchon *vor* dem logiſchen Urtheil vorhanden war; und jener Satz hat in ſo ferne eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in der *Zergliederung* jenes Begriffes allein gegründet iſt. Ich kann *keine* Subſtanz als *nicht ausgedehnt* denken, wenn ich durch die Zergliederung meines Begriffes von *Subſtanz überhaupt* finde, daſs ich mir ſchon in und mit der Subſtanz ſelbſt Ausdehnung denke. Aber dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit findet keineswegs für diejenigen Philoſophen ſtatt, die in ihren

ren Begriff von *Subſtanz überhaupt* nicht ſchon vor der Zergliederung deſſelben das Merkmal der *Ausdehnung* aufgenommen haben. Wenn der Satz: *Alle Subſtanzen ſind ausgedehnt*, mehr als logiſche Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben ſollte: ſo müſste ſich ein Grund angeben laſſen, warum man vor der Zergliederung des Begriffes *Subſtanz überhaupt* das Merkmal der Ausdehnung in denſelben habe aufnehmen *müſſen*. Durch das Bewuſstſeyn *dieſes* Grundes, und durch den Umſtand, daſs derſelbe wirklich ein nothwendiger und allgemeingeltender Grund wäre, könnte alſo jener Satz allein zu einem ächt philoſophiſchen Satze werden.

Die *rein philoſophiſche* Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann zweytens *nie* bloſs *hypothetiſch* ſeyn. Denn da das Suchen und Aufſtellen der abſoluten und letzten begreiflichen Gründe den eigenthümlichen Charakter der philoſophierenden Vernunft ausmacht: ſo muſs die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Sätze, durch welche dieſe Gründe ausgedrückt werden, ſchlechterdings abſolut ſeyn. Die rein philoſophiſchen Principien ſind Sätze, welche *abſolute*, folglich ſchlechthin nothwendige und allgemeine, Gründe ausdrücken, und daher *abſolute Grundſätze* heiſsen müſſen.

Dieſe abſolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Grundes, den ein ſolcher Satz aufſtellt, ſetzt freylich Raiſonnement voraus, um *gefunden* zu werden; aber ſie kann keineswegs, wie die *logiſche* durch daſſelbe *hervorgebracht* werden. So iſt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes: *Alle Thiere ſind organiſche und vorſtellende Weſen*, nichts weniger als rein philoſophiſch. Der Grund, warum *Vorſtellen* und *Organiſiert* ſeyn in dem Begriffe des *Thieres* verbunden ſind, iſt nichts weniger als abſolut nothwendig und allgemein, ſondern ein *Faktum* der *äuſſern Erfahrung*. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes iſt an ſich ſelbſt blos logiſch, lediglich durch Raiſonnement hervorgebracht, nicht gefunden; und iſt nur in ſo ferne *mehr als logiſch*, als ſie ſich auf ein *hiſtoriſches* Faktum bezieht. Aber eben darum iſt ſie auch nicht rein philoſophiſch. Die Definition des Thieres iſt in Rückſicht ihres *Inhaltes* blos eine *hiſtoriſche* Wahrheit.

Hingegen iſt der Satz: *Jedes erkennbare* (durch Verſtand und Sinnlichkeit zugleich Vorſtellbare) *Objekt iſt in Rückſicht dasjenige, was an demſelben entſteht, Wirkung eines Andern*, ein rein philoſophiſches Princip, enthält abſolute und nicht blos logiſche

giſche Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Der Inhalt dieſes Satzes drückt kein hiſtoriſches Faktum, ſondern ein in der Einrichtung der bloſsen Sinnlichkeit und des bloſsen Verſtandes *à priori* beſtimmtes Geſetz des Erkenntniſsvermögens aus. Seine eigenthümliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit wird durch das Raiſonnement nicht hervorgebracht, ſondern nur entdeckt, und iſt eine Folge des vor aller wirklichen Erfahrung und unabhängig von derſelben im Subjekte beſtimmten Erkenntniſsvermögens.

Die rein philoſophiſche Nothwendigkeit und Allgemeinheit iſt alſo keine andere als diejenige, welche zum Unterſchiede ſowohl von der logiſchen als von der blos hypothetiſchen, die *transcendentale* heiſſen muſs, und die nur in ſolchen Sätzen vorkommen kann, deren Inhalt weder eine logiſche Regel des Raiſonnements noch ein hiſtoriſches Faktum ſondern ein durch völlig beſtimmte Begriffe gedachtes urſprüngliches Geſetz des *Vorſtellungsvermögens*, d. h. desjenigen Vermögens aufſtellt, das im bloſſen Subjekte, zur Möglichkeit der äuſſern ſo wohl als inneren Erfahrung *à priori* vorausgeſetzt werden muſs.

Der Verſuch der philoſophierenden Vernunft: *Erkenntniſs aus Principien auf-*

zuſtellen, oder welches eben ſo viel heiſst, *etwas durch abſolut letzte Gründe zu erkennen*, hat daher auch nur in ſo ferne bis jetzt gelingen können, als dieſe Vernunft das undeutliche Bewuſstſeyn der *transcendentalen Geſetze* dem deutlichen näher gebracht hat.

Wiſſen iſt Erkenntniſs mit Bewuſstſeyn der zureichenden Gründe. Für das *gemeine* Wiſſen ſind die *nächſten*, für das *philoſophiſche* nur die *letzten* Gründe die *zureichenden*.

Die *letzten* Gründe unter denen ich hier nur die begreiflichen verſtehe, ſind entweder *relativ*, d. h. die letzten, die man bisher entdeckt hat, und die noch höhere vorausſetzen, oder *abſolut*, die letzten, die ſich entdecken laſſen, und keine höheren begreiflichen über ſich haben.

Die abſolut letzten begreiflichen Gründe müſſen im Gemüthe *gegeben*, können aber ohne alles klare Bewuſstſeyn vorhanden und wirkſam ſeyn. Die philoſophierende Vernunft ſetzt auch dieſe Gründe als wirklich gegeben voraus; und ſtrebt nach dem Bewuſstſeyn derſelben, um durch ſie die

die gemeine Erkenntniſs zur wiſſenſchaftlichen zu erheben.

So lange die philoſophierende Vernunft die *gegebenen* abſoluten letzten Gründe durch ihre allmähligen Fortſchritte noch nicht entdeckt hat, hält ſie *relativ* letzte Gründe für die *abſoluten*, blos *angenommene* für die *gegebenen*; ein Miſsverſtändniſs, welches ſich durch ihre Uneinigkeit mit ſich ſelbſt, in den Streitigkeiten zwiſchen ihren Repräſentanten, und in der Verſchiedenheit der angenommenen letzten Gründe die von denſelben aufgeſtellt werden genugſam ankündiget.

Weder in der *äuſſeren* Erfahrung ſo ferne dieſelbe von den äuſſeren *Eindrücken* abhängt, noch in der *Inneren* ſo ferne dieſelbe *von der Aeuſſeren* abhängt, können die abſoluten letzten Gründe gegeben ſeyn und entdeckt werden. Von dieſer Seite ſind die Materialien der menſchlichen Erkenntniſs eines unaufhörlichen Zuwachſes fähig; die bisher entdeckten Erfahrungsgründe ſind jederzeit Folgen von andern, die ſich über kurz oder lang entdecken laſſen, und die empiriſche Erkenntniſs kann nie zu abſolut letzten empiriſchen Gründen führen.

Dieſes gilt von der Erkenntniſs unſeres *Gemüthes* in Rückſicht auf die empiriſchen durch Organiſation modificierten Vermögen deſſelben nicht weniger, als von der Erkenntniſs der Objekte auſſer uns. Die *empiriſche* Pſychologie iſt eben ſo, wie die empiriſche *Naturwiſſenſchaft* eines Fortſchrittes ins Unendliche fähig.

Die abſolut letzten gegebenen Gründe können ſich durch ihre *nächſten* (eigentlichen) Folgen nur in der *inneren* Erfahrung, — ſo ferne dieſelbe vom bloſsen vorſtellenden Subjekte abhängt, und in der *Aeuſſeren*, — ſo ferne dieſelbe von der *Inneren* abhängt, — ankündigen, und können als *Gründe* nur *im Subjekte* gegeben ſeyn und entdeckt werden.

Die *innere* Erfahrung *hängt* in ſo ferne von der Aeuſſeren *ab*, als ſie Thatſachen enthält, in deren beſtimmten Begriffe ſich von den *äuſſeren Eindrücken* und den Bedingungen der *Organiſation nicht abſtrahiren läſst.* Die innere Erfahrung iſt in ſo ferne von der Aeuſſeren *unabhängig* als ſie Thatſachen enthält in deren beſtimmten Begriffe von den *äuſſeren Eindrücken* und den Bedingungen der *Organiſation abſtrahiert werden muſs.*

Die

Die *äuſſere* Erfahrung iſt von der Inneren *unabhängig*, in wie ferne ſie lediglich von äuſſeren Eindrücken abhängt, folglich in Rückſicht auf alles *Individuelle* ihres Inhalts. Sie iſt von der inneren Erfahrung *abhängig*, in wie ferne ihren Objekten Merkmale beygelegt werden, die keineswegs aus äuſſeren Eindrücken geſchöpft ſind, und die das Bewuſstſeyn der abſoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit, das ſich zu nächſt nur in der inneren Erfahrung ankündiget mit ſich führen.

Zu den Thatſachen der *inneren* Erfahrung, *als ſolcher*, gehört auch das *Selbſtbewuſstſeyn* als eine Thatſache ohne welche alle übrigen nicht denkbar wären.

Es giebt ein *reines* Selbſtbewuſstſeyn; als eine *Thatſache* der inneren Erfahrung, und durch daſſelbe *wird das Subjekt, als das Vorſtellende, von der Organiſation als einem vorgeſtellten äuſſeren Objekte unterſchieden, und jede Veränderung in der Organiſation als etwas äuſſer dem Subjekte befindliches gedacht.*

Es giebt ein *empiriſches* Selbſtbewuſstſeyn, als eine *Thatſache* der inneren *und* äuſſeren Erfahrung, und durch daſſelbe *wird das vorſtellende Subjekt mit der Organiſation*

tion verbunden als Perſon vorgeſtellt, und die in der Organiſation vorgehenden Veränderungen als in der Perſon befindlich gedacht.

Ob und in wie ferne das *Subjekt*, als *Ding an ſich*, von der *Organiſation* ebenfalls als *Dinge an ſich* unabhängig ſey; ob das, was der Vorſtellung, die wir vom *Subjekte* haben, *auſſer* derſelben und auſſer dem Vermögen des Subjektes zum Grund liegt, von demjenigen was der Vorſtellung, die wir von der *Organiſation* haben, auſſer derſelben und den dazu gehörigen Vermögen des Gemüthes zum Grunde liegt, verſchieden ſey oder nicht? läſst ſich nicht ohne Widerſpruch fragen; weil bey dieſer Frage vorausgeſetzt würde, daſs ſich das Subjekt und die Organiſation, die wir nur *durch* die Vorſtellung und folglich nur *als vorgeſtellte Dinge* kennen, *ohne* die Vorſtellung und als *Dinge an ſich* kennen lieſſen. Daſs aber in einer Art des Selbſtbewuſstſeyns (nämlich im *Reinen*) ein Begriff vom *Subjekte* da iſt, durch den wir das *vorgeſtellte Subjekt* von der *vorgeſtellten Organiſation* unterſcheiden, iſt *Thatſache.*

Die Thatſachen des *empiriſchen Selbſtbewuſstſeyns* laſſen ſich nur durch Begriffe denken, in deren Merkmalen äuſſere Eindrücke

drücke vorkommen. Die Thatſachen dieſes Selbſtbewuſstſeyns gehören alſo zu der inneren Erfahrung *in wie ferne* dieſelbe von der Aeuſſeren *abhängig iſt.*

Die Thatſachen des *reinen Selbſtbewuſstſeyns* laſſen ſich nur durch Begriffe denken, in deren Merkmalen von den äuſſeren Eindrücken abſtrahiert werden muſs. Die Thatſachen dieſes Selbſtbewuſstſeyns gehören alſo zu denen der inneren Erfahrung *in wie ferne* dieſelbe von der Aeuſſeren *unabhängig* und nur vom *bloſsen Subjekte* abhängig iſt.

Das Bewuſstſeyn der *bloſsen Vorſtellung*, als ſolcher, iſt eine *Thatſache* der inneren Erfahrung; und *durch daſſelbe wird die Vorſtellung von dem Objekte und dem Subjekte unterſchieden, und nur auf das Subjekt bezogen.*

Das *reine* oder *transcendentale* Bewuſstſeyn der *Vorſtellung* als ſolcher, iſt eine Thatſache der inneren Erfahrung und *durch daſſelbe wird die Vorſtellung von dem Subjekte und allen bloſsen Objekten, folglich auch den Veränderungen in der Organiſation unterſchieden, und lediglich auf das Subjekt des reinen Selbſtbewuſstſeyns bezogen.* Das Gegentheil findet beym

empi-

empiriſchen Bewuſstſeyn der *bloſsen Vorſtellung* ſtatt.

Die Thatſachen des *transcendentalen Bewuſstſeyns der Vorſtellung*, durch *reine* Begriffe vorgeſtellt, enthalten die Merkmale desjenigen *was an den bloſsen Vorſtellungen dem Subjekte des Selbſtbewuſstſeyns angehört*, oder welches eben ſo viel heiſst, was im bloſsen Subjekte zur Möglichkeit aller Erfahrung der inneren und der äuſſeren, ſo ferne dieſelbe *Vorſtellungen* enthält vorausgeſetzt werden, und was das *transcendentale Vorſtellungsvermögen* heiſſen muſs.

So iſt z. B. das *transcendentale Bewuſstſeyn der ſinnlichen Vorſtellung des äuſſeren Sinnes* das Bewuſstſeyn der Vorſtellung die durch *äuſſere Eindrücke* entſteht, *in wie ferne dieſelbe auf das von der vorgeſtellten Organiſation unterſchiedene Subjekt des reinen Selbſtbewuſstſeyns bezogen wird.* In dem *reinen* Begriffe von der aus dieſer Thatſache geſchöpften *Vorſtellung des äuſſeren Sinnes* muſs daher von den Organiſchen Modificationen dieſer Art von Vorſtellungen gänzlich abſtrahiert, die Vorſtellung, als diejenige gedacht werden, die im *Subjekte durch äuſſere* (wie und wo immer her erhaltene) *Eindrücke entſteht*, und die

trans-

transcendentale Sinnlichkeit — als das Vermögen des Subjekts durch Eindrücke zu Vorſtellungen zu gelangen.

Sowohl das Bewuſstſeyn der *Vorſtellungen*, *als ſolcher*, als auch das *Selbſtbewuſstſeyn* iſt nur durch das Bewuſstſeyn desjenigen möglich, *was an den Vorſtellungen dem* vorſtellenden *Subjekte als ſolchen eigenthümlich iſt*, und ſich nur in der *inneren* Erfahrung ankündiget. Die *äuſſere* Erfahrung hängt nur in ſo ferne von der *inneren* ab, als ſie ein Bewuſstſeyn desjenigen voraus ſetzt, *was auch in ihr dem bloſſen Subjekte eigenthümlich iſt.*

Wenn alſo die *innere* Erfahrung, als ſolche, zu *letzten Gründen* führen kann; ſo iſt dieſes nur in ſo ferne möglich, als das *Vorſtellungsvermögen* in *ſeinen Wirkungen Objekt der inneren Erfahrung* werden kann; und dieſe Wirkungen ſind nichts als die *Vorſtellungen*, *ſo ferne ſie dem bloſsen Subjekte angehören*, das heiſst, die Vorſtellungen, in Rückſicht auf das, wodurch ſie *bloſse Vorſtellungen ſind.*

Der *allgemeine*, *logiſche*, *Begriff* der *Vorſtellung*, als ſolcher, kann ſeinem *Inhalt nach* nur aus dem *Begriff* des *Bewuſstſeyns überhaupt* geſchöpft werden, worun-

ter

ter die *allgemeinſte Thatſache* der inneren Erfahrung verſtanden wird, die eben darum, weil ſie ſich von keiner anderen ableiten läſst, keine *Erklärung* ſondern bloſse *Erörterung* ihres Begriffes zuläſst, der *rein gedacht, durch ſich ſelbſt klar iſt.*

Jedes Bewuſstſeyn läſst ſich nur durch *drey Beſtandtheile* denken. Etwas *das* ſich bewuſst iſt, und *Subjekt* — etwas, *deſſen* man ſich bewuſst iſt, und *Objekt* — und etwas *wodurch* man ſich bewuſst iſt, und das *Vorſtellung* heiſst.

Die Vorſtellung iſt alſo dasjenige, *was im Bewuſstſeyn vom Subjekt und Objekt verſchieden iſt, aber ſich auf beyde bezieht.*

Dieſes iſt der gemeinſchaftliche Charakter der *ſinnlichen Vorſtellung*, des *Begriffes* (oder der Vorſtellung des Verſtandes) und der *Idee* (oder der Vorſtellung der Vernunft). Ohne dieſen Charakter der Vorſtellung beſtimmt gedacht zu haben wird man keine *Thatſache des Selbſtbewuſstſeyns* und des *Bewuſstſeyns der Vorſtellung* beſtimmt zu denken vermögen.

Der *Satz des Bewuſstſeyns überhaupt* iſt alſo der *erſte Grundſatz* für die Wiſſenſchaft der *transcendentalen Geſetze der Erkenntniſs.*

Wenn

Wenn unter *Philoſophie* der Inbegriff der Erkenntniſſe die aus den letzten Gründen geſchöpft werden, verſtanden wird; und die Erkenntnifs der letzten Gründe ſelbſt zur Philoſophie gezählt wird; ſo kann dieſe Erkenntnifs *die Elementarphiloſophie* heiſſen; und der Satz des Bewufstſeyns iſt der *erſte Grundſatz der Elementarphiloſophie.*

Die *Quelle* dieſer Elementarphiloſophie iſt die *innere Erfahrung in wie ferne ſie von der äuſſeren unabhängig iſt*, das heifst, in wie ferne ſie aus *Thatſachen des reinen Selbſtbewufstſeyns* beſteht.

Die Sätze, durch welche die, unmittelbar aus dieſen *Thatſachen* geſchöpften, Begriffe von dieſen Thatſachen in *unmittelbare* Urtheile aufgelöſet und dargeſtellt werden, nenne ich die *Sätze des Bewufstſeyns.* Sie ſind lauter Erfahrungsſätze; und *in ſo ferne* keine philoſophiſchen Principien. Aber in wie ferne die *Thatſachen*, welche durch ſie aufgeſtellt werden unmittelbar im *Subjekte des reinen Selbſtbewufstſeyns* gegründet ſind, in ſo ferne enthalten jene Sätze die *reinen Materialien* zu den letzten *philoſophiſchen Principien*, die durch die *mittelbaren* Urtheile oder *Raiſonnements*, durch welche die *transcendentalen Gründe* derſelben zum Bewufstſeyn gelangen, aus ihnen abgeleitet werden.

Zuſatz. *)

„Es fehlt an einer *Methodologie* für die reine Philoſophie. Die philoſophiſchen Schlachten werden ohne alle *Taktik* geliefert. Es ſind mehr die Konflikte roher Haufen, als die Evolutionen geordneter Heere, was wir in unſeren recenſierenden und polemiſierenden Iournalen und Broſchüren antreffen. Man ſucht den Stein des philoſophiſchen Wiſſens ohne über die Gegenden, in welchen er nicht gefunden werden kann, geſchweige denn über diejenige, in welcher er zu finden ſeyn muſs, mit ſich ſelbſt einig geworden zu ſeyn. Man läuft aus einem Felde ins andere, aus dem *Logiſchen* ins *Metaphyſiſche*, aus dieſem ins *Mathematiſche;* von da (durch einen *Salto mortale*) ins *empiriſch pſychologiſche*, ohne zu wiſſen, oder ſich darum zu bekümmern *wo* man ſich befindet, und *wie* man dahin gekommen iſt. Will irgend einer auf einem beſtimmten Felde feſten Fuſs faſſen: ſo hält man ihm nicht Stand, lockt und zerrt ihn in ein Anderes hinüber; oder ſchreyt auch wohl Sieg und Triumph über ihn, wenn er durchaus nicht auſſer dem ge-

*) Aus einem ungedruckten Briefe eines meiner philoſophiſchen Freunde.

gewählten Grund und Boden kämpfen will."

„Wir glaubten bey der wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit käme alles lediglich darauf an, daſs *alles bewieſen würde.* Eine eitle, ſich ſelbſt widerſprechende Prätenſion! Was *Sie* lieber Freund! von dem *Grundſatz ihrer Elementarphiloſophie* ſchreiben, gilt wohl von den eigentlichen Grundſätzen aller Wiſſenſchaften. Der Grund, der durch ſie ausgeſagt wird, iſt nicht mehr und nicht weniger als eine *Thatſache*, wenn er ein *realer* und *wirklicher* Grund iſt, eine Thatſache und in ſo ferne etwas *gegebenes* und *unerweisliches.* Nur das, was daraus *erfolgt*, iſt eines Beweiſes fähig, hat einen angeblichen Grund, der in wie ferne er ein eigentlicher zureichender Grund ſeyn ſoll, nicht ſelbſt wieder einen Grund haben muſs und kann."

„Aber die *Thatſachen* können und müſſen einander *untergeordnet* ſeyn; die Eine wird durch die Andere vorausgeſetzt, und es iſt das Geſchäft des philoſophiſchen Genies, durch ſcharfe Beobachtung, Unterſcheidung und Verbindung, die wahre Unterordnung dieſer Thatſachen zu entdecken, in der Reihe derſelben keine Lücke, aber auch kein fremdes Glied zuzulaſſen, und vornämlich die *Höchſte* darunter, die allen andern zum Grund gelegt werden muſs,

und welcher keine Andere zum Grund liegen kann, welche den kleinſten Inhalt und den gröſsten Umfang hat, ausfindig zu machen. Es iſt endlich Sache des philoſophiſchen Fleiſſes, die gefundene Thatſache rein und beſtimmt *darzuſtellen.* — Sie zu *beweiſen*? Nichts weniger! Thatſachen können nur *vorgetragen* werden. Sie müſſen ſich ſelbſt Eingang verſchaffen."

„Alle *reelle Wahrheit* beruht ſo weit ſie *Reel* iſt bloſs auf *Thatſachen.*"

„Die *logiſchen* Geſetze des Denkens geben lauter *nothwendige*, aber keine *reelle* Wahrheit. Die Thatſachen geben lauter *reelle* aber *keine nothwendige* Wahrheit."

„Man vermähle beyde. Man befruchte die *logiſchen*, für ſich allein unfruchtbaren, *Formen* durch die *Keime* der *Thatſachen*; und ſo wird Wiſſenſchaft, ſo werden *reelle* Grundſätze erzeugt."

„Wären die Thatſachen ſo *einfach*, daſs ſich an denſelben keine Merkmale, keine Beſtandtheile, keine weder innere noch äuſſere Bedingungen unterſcheiden lieſſen: ſo würde aller Verſuch durch ſolche Thatſachen erweiternde Erkenntniſſe zu bewirken vergeblich ſeyn. *) Bey allem Raiſonnie-

*) Da alles *logiſche* Denken ein *Verbinden gegebener Merkmale* iſt, ſo kann keine durch einen logi-

nieren iſt ein Vergleichen des Verſchiedenen weſentlich. Aber wo Theile ſind; da iſt Analyſis möglich, und zum deutlichen Bewuſstſeyn der Syntheſis, des Ganzen, unentbehrlich."

„Gewiſs iſt ſchon mancher Philoſoph im Hinaufſteigen zu den einfacheren Elementen der Erkenntniſſe auf den Begriff des *Vorſtellens* und der *Vorſtellung* gerathen, und bey demſelben als dem letzten Gliede ſeiner Gedankenreihe ſtehen geblieben. Aber Er vermochte an dieſem letzten Gliede nichts weiter zu unterſcheiden; hielt das Vorſtellen für eine durch einen einfachen unauflöslichen Begriff denkbare Thatſache, und wuſste eben darum nicht was er aus dieſer Thatſache und dem klaren aber undeutlichen Begriff von derſelben machen ſollte."

 „Der

logiſchen Gedanken gedachte Thatſache *einfach* ſeyn. Die *höchſte* Thatſache — das *Bewuſstſeyn überhaupt* — iſt alſo als Objekt eines Gedankens der Zergliederung fähig und bedürftig. Aber freylich laſſen ihre *Beſtandtheile* keine *weitere* Zergliederung zu; indem ſich jeder derſelben nur durch ſein *Verhältniſs zu den übrigen in der ganzen Thatſache* denken läſst; daher in der Entwicklung der drey Beſtandtheile des Bewuſstſeyns der *Cirkel* unvermeidlich aber nichts weniger als *fehlerhaft* iſt.

„Der Verfaſſer *der Theorie des Vorſtellungsvermögens*, ſah endlich auch dort Vielheit, wo man ſonſt bloſse Einheit zu ſehen gewohnt war.“ In der Vorſtellung „fand er“ *iſt* Beziehung auf das Objekt und Subjekt, und Unterſcheidung von Objekt und Subjekt des Bewuſstſeyns. „Dieſes iſt Thatſache, Thatſache des Bewuſstſeyns überhaupt, in welchem Objekt, Subjekt, und Vorſtellung als die weſentlichen Beſtandtheile deſſelben vorkommen; Es *iſt* wirklich ſo; und man muſs ſich wundern, daſs man etwas, was nun als ſo natürlich, ſo alltäglich der Reflexion ſich aufdringt, nicht längſt ſchon geſehen, und allgemein anerkannt hat.“

„Die *höchſte* aller reellen Wahrheit zum Grundliegende Thatſache gefunden zu haben, würde ohne die Entdeckung der Beſtandtheile ihres beſtimmten Begriffes eine unfruchtbare Bemerkung geblieben ſeyn. Die beſtimmte Darſtellung des Entdeckten fordert nun noch die Aufſtellung und Klaſſifikation der konkreteren und unter die *höchſte* untergeordneten Thatſachen, nebſt einer erſchöpfenden Analyſis aller derſelben.“

„Analyſieren heiſst hier mehrere Urtheile aus einem Zuſammengeſetzten ableiten; und wenn es *drey Urgeſetze* des *logiſchen* Denkens giebt; den *Satz des Wider-*

derſpruches, des *zureichenden Grundes*, und der *Ausſchlieſſung des dritten*; ſo iſt eine Analyſis dann *erſchöpft*, wenn man aus dem die Thatſache ausdrückenden Satze alle möglichen *kategoriſchen*, *hypothetiſchen* und *disjunktiven Urtheile*, die in ihm enthalten ſeyn können, heraushebt, *negative* ſo wohl als *poſitive*."

„Die Urtheile, welche aus der Verbindung der Thatſache mit den Urgeſetzen des logiſchen Denkens hervorgehen, ſind die *erſten* Sprößlinge. Dieſe laſſen ſich wieder mit einander verbinden; und ſo entſtehen Wahrheiten von der *zweyten Potenz*, Söhne und Enkel. Sie haben das Erbtheil der *Realität* ſowohl als der *Nothwendigkeit*; das Eine vom Vater, das Andere von der Mutter."

„Dabey iſt aber freylich noch ein ſehr beſchwerliches und doch unabweisliches Geſchäft vorzunehmen. Die ganze Nachkommenſchaft muſs getauft — muſs *bezeichnet* werden. Denn alle dieſe Produckte der reflektierenden Vernunft, ſind ſo feine flüchtige Dingerchen, daſs ſie einem ſo gleich entſchlüpfen; wenn man ſie nicht an *Zeichen* knüpft, und zwar *feſt knüpft*, und nach Bedürfniſs ſie *aufzubehalten*, und *handhaben* zu können."

„Z. B. Wir haben gefunden: die Vorſtellung verhalte ſich zum vorſtellenden

Subjekt, wie der Nachſatz eines hypothetiſchen Urtheils zu ſeinem Vorderſatze. Eben ſo verhalte ſich dieſelbe zum Objekte. Wie wollen wir nun dieſes Verhältniſs nennen? Des *Grundes*? Aber wie hindern wir dann, daſs dieſe Benennung nicht mit der *mehrſagenden* einer *Urſache* vermengt, daſs der Begriff der letztern nicht dem der erſtern untergeſchoben werde?"

„Die Worte *haben*, *von*, *in*, *angehören*, *beziehen* u. ſ. w. führen alle ähnliche Unbequemlichkeiten mit ſich. So wie ſie in der *Elementarphiloſophie* gebraucht werden, ſollen ſie die feinſten Funktionen der Vernunft durch ihre gemeine Geſtalt alltäglicher Für- Vor- und Hilfsworte ausdrücken!"

II.

Syſtematiſche Darſtellung

der

Fundamente

der

künftigen und der bisherigen

Metaphyſik.

Let me examine my Ideas of Space and Subſtance, let me look well into Matter and its Modes; if this be looking into MYSELF, *if this be to improve my Underſtanding, and enlarge my Mind.*

SHAFTESBURY,

Darſtellung des gemeinſchaftlichen Fundamentes der bisherigen und künftigen Metaphyſik.

1) Der Begriff von der *Welt* iſt die hiſtoriſche Baſis aller Metaphyſik. *Kosmogonien* waren die Vorübungen der philoſophierenden Vernunft zu ihren metaphyſiſchen Verſuchen. Dieſe letztern haben erſt mit dem *Pantheismus* begonnen, welcher den letzten Grund *aller Vorſtellung* und alles *Daſeyns* in dem *Subſiſtirenden* des *Weltalls* aufſuchte, und ſie werden mit einer *Kosmologie* endigen müſſen, in welcher die *Welt* als der Inbegriff aller *begreiflichen Objecte*, von der *Seele* als den *unbegreiflichen* Grunde aller *Vorſtellung* — und von der *Gottheit* als dem *unbegreiflichen* Grunde alles *Daſeyns* jener Objekte völlig unterſchieden, und die Begriffe von *Gott* und *Seele*, durch das bloſse Verhältniſs dieſer unbe-

unbegreiflichen Dinge zu den Begreiflichen beſtimmt ſeyn werden.

2) Der in dem Begriffe der *Welt* weſentliche *Zuſammenhang* der Dinge muſs von dem *willkührlichen* Zuſammenhang der aus der Verknüpfung der Dinge nach uns beliebigen Zwecken; und von dem *logiſchen*, der aus der Anordnung der *Begriffe* von den Dingen nach ihren gemeinſchaftlichen Merkmalen, (aus der Zuſammenfaſſung in *Arten* und *Gattungen*) entſteht, unterſchieden und als Verknüpfung unter den Dingen ſelbſt, als *realer* Zuſammenhang, gedacht werden.

3) Dieſer reale Zuſammenhang iſt entweder *innerlich* — zwiſchen *Subſtanz* und *Accidens*; oder *äuſſerlich* — zwiſchen *Urſache und Wirkung*, oder innerlich und äuſſerlich zugleich — zwiſchen Subſtanzen, die in *Gemeinſchaft* ſtehen. Es iſt keine vierte Art denkbar, und folglich ſind alle möglichen Arten des realen Zuſammenhangs in den drey angeführten erſchöpft.

4) Das *Daſeyn* der Objekte der Erfahrung kündiget ſich *in der Zeit* entweder als *Dauer*, oder als *Nacheinanderſeyn*, oder *als Zugleichſeyn* an, und die daurenden, aufeinanderfolgenden, und zugleich ſeyenden

den Merkmale jener Objekte werden *wahrgenommen*, d. h. gelangen durch bloſse *Empfindungen* zu unſrem Bewuſstſeyn.

5) Allein es fehlt dem *Daurenden*, in wie ferne daſſelbe nur *wahrnehmbar* iſt an der Beſtimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Geſetzmäſsigkeit, Gewiſsheit der Dauer. Sowohl ein gar zu ſchnelles, als auch ein gar zu langſames Aufeinanderfolgen, wird als ein Dauern wahrgenommen, je auffallender die Aehnlichkeit zwiſchen den aufeinanderfolgenden Merkmalen, und je unmerklicher das Aufeinanderfolgen derſelben iſt. Man kann ſich daher der im Objekte ſelbſt beſtimmten nothwendigen und gewiſſen Dauer nur in ſo ferne bewuſst werden, als am Objekte etwas nicht blos empfunden, ſondern gedacht wird, was nichts Aufeinanderfolgendes *ſeyn kann*, weil es als *Subſtanz* gedacht wird. Das im Objekte *beſtimmte* Daurende iſt die Subſtanz.

6) Es fehlt dem *Aufeinanderfolgenden*, in wie ferne es nur wahrnehmbar iſt, an derjenigen Beſtimmtheit, durch welche demſelben (A, B, C) ſeine nothwendige, geſetzmäſsige, gewiſſe Stelle in der Zeit angewieſen wird. Was in einer gegebenen Zeit als *Vorhergehend* wahrgenommen iſt, wird nicht ſelten in einer anderen als *folgend* wahr-

wahrgenommen, und umgekehrt; und wenn auch z. B. A und B das Eine als Vorhergehend, das Andere als folgend in *allen bisher gegebenen Zeiten* wahrgenommen worden ſind: ſo läſst ſich daraus noch keineswegs mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs ſie immer in dieſer Ordnung wahrgenommen werden würden, und daſs das B dem A unmöglich vorhergehen könne. Man kann ſich daher des in den Objekten ſelbſt beſtimmten nothwendigen und gewiſſen Charakters des A als des Vorhergehenden, und des B als des Folgenden nur in ſo ferne bewuſst werden, als in den Objekten etwas nicht blos empfunden ſondern gedacht wird, wodurch das Eine unmöglich folgen und das andere unmöglich vorhergehen kann, weil das Eine als *Grund*, das andere als *Folge* gedacht wird. Das durch den Charakter des *Grundes* beſtimmte Vorhergehende heiſst die *Urſache*, das durch den Charakter der *Folge* beſtimmten Darauffolgende heiſst die *Wirkung*.

7) Es fehlt dem *Zugleichſeyenden*, in wie ferne daſſelbe nur wahrnehmbar iſt, an der Beſtimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Geſetzmäſsigkeit, Gewiſsheit des Zugleichſeyns. Sowohl ein ſehr ſchnelles als auch ein ſehr langſames Aufeinanderfolgen ähnlicher Veränderungen wird als ein

Zu-

Zugleichſeyn wahrgenommen. Es können auch Dinge in einer gegebenen Zeit wirklich zugleich vorhanden ſeyn, die in einer anderen nur nacheinander zur Wirklichkeit gelangen. Man kann ſich daher des in den Objekten ſelbſt beſtimmten, nothwendigen und gewiſſen Charakter von A und B als zugleichſeyender Dinge nur in ſo ferne bewuſst werden, als in den beyden Objekten etwas nicht blos empfunden, ſondern gedacht wird, wodurch beyde *unmöglich* nach einander ſeyn *können*, beyde zugleich ſeyn *müſſen*, weil beyde in gegenſeitiger Verknüpfung das Eine als der Grund von gewiſſen Beſtimmungen in den anderen, und dieſes — von gewiſſen Beſtimmungen in jenem gedacht werden. Das durch dieſen Charakter beſtimmte Zugleichſeyn heiſst die *Gemeinſchaft*, oder *Concurrenz*.

8) *Erfahrung* iſt das Bewuſstſeyn der Gegenſtände der Wahrnehmung im beſtimmten Zuſammenhang. Die unmittelbaren Objekte der Wahrnehmung, oder die lediglich durch Empfindung im Bewuſstſeyn ſich ankündigenden Gegenſtände, ſind bloſse *Thatſachen*, welche den *Inhalt* aller Erfahrung ausmachen.

9) Wir unterſcheiden dieſe Thatſachen, in ſolche, die *in uns ſelbſt*; und in andere die

die *auſſer uns* vorgehn, und ſo zerfällt auch die *Wahrnehmung* und mit derſelben die *Erfahrung* in die *Aeuſſere* und die *Innere*.

10) Die *Subſtanz*, die *Urſache* und die *Gemeinſchaft*, die ſich in dieſen beyden weſentlich verſchiedenen Erfahrungen ankündigen, ſind ſo weit dieſe Ankündigung reicht, weſentlich verſchieden.

11) In der *äuſſeren* Erfahrung kündigen ſich uns die *körperlichen*, und in der *inneren* die *vorſtellenden* Subſtanzen als weſentlich verſchieden an. Auf die *Einen* werden die *auſſer uns*, und folglich im Raume wahrnehmbaren Accidenzen bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden als im Raume beharrlich, denſelben erfüllend, und folglich *ausgedehnt* vorgeſtellt. Auf die *Anderen* werden die, nicht auſſer uns, folglich auch nicht im Raume wahrgenommen, Accidenzen, diejenigen Veränderungen *in uns, durch welche wir das Bewuſstſeyn haben*, d. h. die *Vorſtellungen*, bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden keineswegs als den Raum erfüllend, folglich als *unausgedehnt* vorgeſtellt.

12) In der *äuſſeren* Erfahrung kündigen ſich uns bloſse *Phyſiſche* nach *mechaniſchen* Geſetzen wirkende Urſachen; in der *Inne-*

Innern kündiget ſich an den *Willenshandlungen* eine *hyperphyſiſche*, keinem Naturgeſetze unterworfene, Urſache, die nach *moraliſchen* Geſetzen zu handeln vermag, an. Alle *im Raume* wahrnehmbaren Veränderungen ſind *Bewegungen*, und es läſst ſich durch äuſſere Erfahrung zu keiner andern Urſache als einer ſolchen gelangen, deren Handlung in einer Bewegung beſteht, die ſelbſt wieder Wirkung einer Bewegung ſeyn muſs; während die in der *innern* Erfahrung vorkommenden Handlungen des *Willens*, als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht Wirkungen anderer Handlungen ſind, ſondern zu denen das wollende Subjekt ſich ſelbſt beſtimmt, ſich als abſolute Urſache verhält.

15) In der *äuſſern* Erfahrung kündiget ſich uns die *Gemeinſchaft* unter den körperlichen Subſtanzen, welche die *phyſiſche* — und in der *Innern* die Gemeinſchaft unter den denkenden und wollenden Subſtanzen, welche die *moraliſche Welt* genannt wird, an. Die Eine läſst ſich nur durch einen *durchgängig* den Naturgeſetzen angemeſſenen Gang aller phyſiſchen Begebenheiten, die Andere nur durch eine *durchgängige* Geſetzmäſsigkeit der freyen Handlungen denken. Beyde Welten zuſammen laſſen ſich nur in ſo ferne als ein Gan-

zes (das *Univerſum*, das Weltall;) denken, als die *phyſiſche* Welt der *moraliſchen* untergeordnet iſt.

14) So weit ſich die körperlichen Subſtanzen durch Wahrnehmung in der Erfahrung ankündigen, fehlt es denſelben an dem beſtimmten Charakter der Subſtanzialität, der in dem Abſoluten des Beharrlichen im Raume, in dem ſchlechterdings bleibenden, unveränderlichen Subjekte beſteht. Die Subſtanz des Diamanten wird durch Brennſpiegel verflüchtiget, und wenn gleich nach dieſer Auflöſung noch immer etwas Subſtanzielles vorhanden bleibt, ſo iſt doch durch dieſelbe die Subſtanz *des Diamanten* zerſtört worden. Die Natur jeder *phyſiſchen* Subſtanz beſteht in der Zuſammenſetzung, Struktur, Textur u. ſ. w. gewiſſer Beſtandtheile, welche ſich durchaus nicht als unveränderlich denken läſst. Die Elemente, welche in der Chemie die einfachen heiſſen, haben nur eine relative Einfachheit. Sie ſind die letzten, aber nichts weniger als die abſoluten, ſondern nur diejenigen, zu denen man durch bisherige Auflöſungen gelangt iſt, und die über kurz oder lang ſelbſt wieder neue Auflöſungen erfahren dürften. So hat das Waſſer ſo lange für ein einfaches Element gegolten, bis die neuere Chemie, durch künſtliche Erfahrungen das Gegentheil dar-

dargethan hat. Das ſchlechthin bleibende der körperlichen Subſtanz kommt alſo in keiner Erfahrung vor, und es entſteht daher die Frage: *Wo liegt der Grund der Vorſtellung der abſoluten Subſtanz eines Körpers?*

15) So weit ſich die *Seele* durch Wahrnehmung in der *innern* Erfahrung ankündiget, fehlt es ihr an den beſtimmten Charakter der Subſtanzialität. Die vorſtellende Subſtanz läſst ſich weder im Raume, noch in der Zeit als etwas Beharrliches wahrnehmen. Nicht im Raume; weil es ſonſt als etwas *auſſer uns* befindliches wahrgenommen werden müſste, und nicht in der Zeit, weil das was nur in der Zeit und nicht zugleich auch im Raume wahrnehmbar iſt, in einer bloſsen Veränderung und zwar nur in einer Veränderung *in uns* beſtehen kann. In der That werden auch die *Vorſtellungen* nur als *Veränderungen* in uns wahrgenommen, und ſelbſt im Gedächtniſſe iſt es nicht die Vorſtellung ſondern das Bild und das Gedankenzeichen, welches fortdauert. Das Subjekt aller Veränderungen in uns, die Subſtanz, deren Accidenzen die Vorſtellungen ſind, und die Identität dieſer Subſtanz deren wir uns von der Wiege bis zum Grabe bewuſst ſind, liegt ganz auſſer aller Wahrnehmung, und es entſteht daher die Frage: *Wo liegt der Grund unſrer*

Vorſtellung von der Seele als einer abſoluten Subſtanz.

16) So weit man die *Wirkungen*, die in der *äuſſeren* Erfahrung vorkommen, durch Wahrnehmungen kennt, fehlt es jeder derſelben an einer abſoluten Urſache, einem völlig zureichenden Grunde, an dem gänzlich beſtimmten Charakter der Cauſſalität. Die Thätigkeit, durch welche eine körperliche Subſtanz Urſache von der Bewegung einer Andern wird, iſt ſelbſt bloſse Bewegung und in ſo ferne Wirkung von der Bewegung einer Andern. Da dieſes von jeder Urſache der Bewegung in der Erfahrung gilt, da jede nur als Wirkung einer andern Bewegung denkbar iſt, ſo iſt jede nur eine relative keine eine abſolute Urſache. Die Eigenſchaft der materiellen Subſtanzen, durch welche ſie ſowohl im Zuſtande der Ruhe als der Bewegung ſo lange verharren als ſie aus demſelben nicht vertrieben werden, wird durch die Benennung der *Kraft der Trägheit* (*Vis inertiae*) bezeichnet. Da ſich die Phyſik mit den *Erſcheinungen* der Materie beſchäftiget, unter welche der *Widerſtand*, den die Materie ſowohl in der Ruhe als in der Bewegung der Einwirkung auf dieſelbe entgegenſetzt, gehört; dieſer Widerſtand aber allerdings eine Kraftäuſſerung iſt, ſo kann in der Phyſik

der

der Namen der *Kraft* für jene Erſcheinung, die allen Körpern gemein iſt, beybehalten werden. Aber in der *Metaphyſik*, welche die abſoluten Gründe der Erſcheinungen aufſucht, läſst ſich die ſogenannte Trägheitskraft nur als das bloſse *Unvermögen* der Materie ſich ſelbſt in einem andern Zuſtand zu verſetzen, denken — und der *Widerſtand*, den der ruhende Körper einem Bewegten, oder der Bewegte einem andern entgegenſetzt, iſt nur in dem *Zuſtande* entweder der Ruhe oder der Bewegung gegründet, *den ſich der Körper nicht ſelbſt gegeben hat.* Der zureichende Grund dieſes Widerſtandes iſt daher in ſo ferne auſſer dem widerſtehenden Körper in demjenigen zu ſuchen, was denſelben in den Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung verſezt hat. Der völlig zureichende Grund, die abſolute Urſache der Veränderung im Raume (der Bewegung) muſs eine ſolche ſeyn, die nicht ſelbſt wieder Wirkung einer anderen Veränderung im Raume iſt, folglich läſst ſie ſich nur als die *erſte* Urſache der Bewegung denken; und weil dieſelbe ſchlechterdings auſſer aller ſinnlichen Wahrnehmung liegt: ſo entſteht die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten, oder erſten Urſache der Bewegung?*

17) So weit man die Handlungen des Willens aus der *inneren* Erfahrung kennt, hängen dieſelben von Beweggründen ab, die jederzeit unwillkührlich ſind: ſie mögen nun bey den *ſittlich guten* Handlungen in den von den Forderungen des *Gelüſtens* weſentlich verſchiedenen Forderungen des Gewiſſens; oder bey den *Sittlichböſen*, in den den Forderungen des *Gewiſſens* widerſprechenden Forderungen des *Gelüſtens* beſtehen. Dieſe von dem Willen unabhängigen Beweggründe ſind Urſachen der Wirkungen, die wir dem Willen zuſchreiben; der alſo in wie ferne er in ſeinen Handlungen von jenen Beweggründen abhängt, nur als *relative* und *genöthigte*, keineswegs als *abſolute* und *freye* Urſache gedacht werden kann. Gleichwohl beſteht das Weſen der *ſittlichen* und *unſittlichen* Handlung lediglich darinn, daſs der Grund der Einen nicht in der unvermeidlichen Wirkung der Vernunft durch ihr Geſetz, und der Grund der andern nicht in der unvermeidlichen Wirkung des unwillkührlichen durch Luſt oder Unluſt beſtimmten Begehrens, ſondern in einem von beyden unabhängigen, freyen Wirken der Perſon gelegen iſt, die in dem Einem Falle das Geſetz gegen das Gelüſten, im andern das Gelüſten gegen das Geſetz zum Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes *macht*, und in ſo ferne das Vermögen

mögen hat, das Geſetz zu befolgen oder zu übertreten. Der ganze Unterſchied zwiſchen *unſittlichen* und *nichtſittlichen* und zwiſchen *legalen* und *moraliſchen* Handlungen ſteht und fällt mit jener Freyheit, die gleichwohl, als abſolute Urſache der Willenshandlung gänzlich auſſer dem Gebiethe der Wahrnehmung liegt, und daher die Frage veranlaſst: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten, oder freyen Urſache der ſittlichen und unſittlichen d. h. der eigentlichen Willenshandlungen?*

18) So weit man die *Gemeinſchaft* unter den körperlichen Subſtanzen durch die *äuſſere* Erfahrung kennt; vermiſst man an derſelben das Abſolute oder Vollſtändige, das in der *durchgängigen* Geſetzmäſsigkeit, ohne welche ſich die phyſiſche Welt keineswegs als ein eigentliches Ganzes, als die Gemeinſchaft aller phyſiſchen Subſtanzen denken läſst, beſteht. Die Erfahrung macht uns keineswegs mit allen dieſen Subſtanzen, noch auch mit allen Beſchaffenheiten der Bekannten unter denſelben bekannt: und man überſchreitet die Befugniſſe der Erfahrung, wenn man von der Regelmäſsigkeit, die man nicht einmal an den Wenigen bekannten durchgängig antrift auf die durchgängige Regelmäſsigkeit des Unendlich vielen Unbekannten ſchlieſst. Der

Zuſammenhang unter den weſentlich verſchiedenen Geſetzen der verſchiedenen Erſcheinungen iſt uns gänzlich unbekannt, und aus keiner Erfahrung erkennbar. Die *Chemiſchen* Erſcheinungen und ihre Geſetze laſſen ſich keineswegs aus den *Mechaniſchen*, und die *Organiſchen* keineswegs aus beyden weder einzeln, noch zuſammengenommen betrachtet, *ableiten;* und die Erſcheinungen der *Animalität*, und *Humanität*, der empfindenden, und denkenden und wollenden Weſen kündigen ſich *als ſolche* nicht einmal in äuſſeren Erfahrungen an. Es entſteht alſo die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten oder durchgängigen Gemeinſchaft der Subſtanzen welche die phyſiſche Welt ausmacht?*

19) Die *moraliſche Welt*, oder die durchgängige, abſolute, Gemeinſchaft unter den freyen Subſtanzen läſst ſich nur in ſo ferne denken als alle dieſe Subſtanzen unter einem und demſelben Geſetze des Willens ſtehen, und die Verbindlichkeit deſſelben anerkennen. Allein alles, was wir von der Geſetzmäſsigkeit unſrer eigenen Handlungen mit Gewiſsheit aus der inneren Erfahrung wiſſen können, iſt die *Legalität* oder *Illegalität* derſelben. Ob die legale Handlung moraliſch gut d. h. aus kei-

keiner andern Abſicht als um der Geſetzmäſsigkeit willen geſchehen ſeyn, ob die Illegale Handlung durch unſre Freyheit, oder aus einem unwillkührlichen Begehren entſprungen ſey, läſst ſich durch keine Wahrnehmnng zur völligen Gewiſsheit bringen. Diejenigen Einrichtungen in der Welt, die wir nach den moraliſchen Geſetzen beurtheilen müſſen, die politiſchen und religiöſen, haben nicht nur keinen zuverläſsigen Charakter der Moralität aufzuweiſen: ſondern ſie ſtehen in den meiſten ihrer Erſcheinungen durch ihre offenbare Illegalität mit dem Sittengeſetze in (einem wenigſtens materiellen) Widerſpruche. Während ſich das Wenige, worinn ſie dem Sittengeſetze nicht widerſprechen, aus blos *nichtſittlichen* Urſachen, aus einem Zuſammenfluſſe günſtiger Umſtände, und aus einer durch unzählige traurige Erfahrungen theuer erkauften eigennützigen Klugheit völlig begreifen läſst, kündiget die Beſchaffenheit der meiſten *Glaubensartikel* und *poſitiven Geſetze* in allen Religionsſyſtemen und Regierungsformen ohne Ausnahme entweder einen überwiegenden Hang zum ſittlichböſen in der menſchlichen Natur, oder wenigſtens eine gänzliche Unbekanntſchaft mit dem Sittengeſetze an. Erwägt man noch über dieſes die Thatſache, daſs ſelbſt die Moraliſten von Profeſſion über die

Hauptfrage: was man ſich unter Moralität dem Geſetze und der Freyheit des Willens zu denken habe, noch gar nichts unter ſich ausgemacht haben: ſo kann es wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daſs die Idee der moraliſchen Welt ſich auf innere Erfahrung ſo wenig als auf äuſſere gründen könne; und es entſteht die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den mit Willen begabten Subſtanzen, welche die moraliſche Welt ausmacht?*

20) Die Metaphyſik hatte alſo, und hat noch folgende ſechs Probleme aufzulöſen:

1) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz des Körpers?

2) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz der Seele?

3) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten oder erſten Urſache der Bewegung?

4) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten oder freyen Urſache der ſittlichen und unſittlichen Handlung?

5) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der phyſiſchen Welt?

6) Wo liegt der Grund unſrer Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den wollenden Subſtanzen oder von der moraliſchen Welt?

21) In Rückſicht auf das Gemeinſchaftliche ihres Inhalts laſſen ſich jene *ſechs* Probleme auf folgende *drey* zurückführen:

1) Worinn liegt der Grund unſrer Vorſtellung von abſoluten Subſtanzen?

2) — von abſoluten Urſachen?

3) — von abſoluten Gemeinſchaften?

22) Dieſe drey Probleme laſſen ſich in folgende *zwey* auflöſen:

1) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von *Subſtanzen*, *Urſachen* und *Gemeinſchaften überhaupt*?

2) Wo liegt der Grund der Vorſtellung vom *Abſoluten*?

Dar-

Darſtellung des Fundamentes der künftigen Metaphyſik.

23) Die *Kritik der Vernunft* zeigt, daſs die Vorſtellungen von *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft* keineswegs aus der Erfahrung, ſondern lediglich aus dem zur Möglichkeit der Erfahrung gehörigen, und aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehenden *Vermögen des Verſtandes* geſchöpft ſind, und daſs die Subſtanzialität, Kauſſalität, und Concurrenz urſprünglich nichts anderes ſind, als drey *Formen von Vorſtellungen*, die dem Verſtande eigenthümlich, und in der Einrichtung ſeines Vermögens gegründet ſind, Formen die mit den Vorſtellungen und durch dieſelben auf Objekte bezogen zu Merkmalen derſelben als *Vorgeſtellten* werden müſſen, eben darum aber den *Dingen an ſich* ſchlechterdings nicht zukommen können.

24) Das eigenthümliche Geſchäft des Verſtandes beſteht darinn, daſs er *erſtens* die ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Materialien ausmachen, verknüpft und dadurch den Formen ſeiner Handlungsweiſe unterwirft; *zweytens* daſs er der Vernunft die unmittelbaren Materialien derſelben, die in den Verknüpfungsarten des Verſtandes beſtehen, vorhält.

25)

25) In der erſten Rückſicht präget er den ſinnlich vorgeſtellten Dingen, in wie ferne er ſie zu Objekten ſeiner Vorſtellungen (der Begriffe) erhebt, in wie ferne er ſie durch *ſeine* Vorſtellungen vorſtellt, die Formen dieſer Vorſtellungen auf, welche in dem durch ihn vorgeſtellten als ſolchen unter andern die Merkmale der *Subſtanz*, *Urſache* und *Gemeinſchaft* ausmachen.

26) Allein eben darum, weil ſich die Vorſtellungen des Verſtandes nur durch ihren in den ſinnlichen Vorſtellungen beſtehenden Stoff auf *Objekte* beziehen, und weil die in der Sinnlichkeit *a priori* gegründeten Formen der ſinnlichen Vorſtellungen *Raum* und *Zeit* ſind, ſo können auch die Merkmale der *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft* nur in Verbindung mit *Raum* und *Zeit* und demjenigen, was dieſen beyden *Formen* der ſinnlichen Vorſtellung als *Stoff* untergelegt ſeyn muſs, und folglich Raum und Zeit erfüllt, auf reale Objekte bezogen werden. Die durch den Verſtand vorgeſtellte *Subſtanz* kann alſo nur als das Subſiſtierende in wie ferne es als *ausgedehnt*, in *Raum* anſchaulich, und durch *Veränderung* in uns (durch Empfindung) *in der Zeit* vorſtellbar iſt, — die durch den Verſtand vorgeſtellte *Urſache* nur als Veränderung im Raume, die ſich zu einer

an-

andern wie Grund zur Folge verhält — die durch den Verſtand vorgeſtellte *Gemeinſchaft* nur als die Verknüpfung desjenigen was an einem empfindbaren und anſchaulichen Objekte *zugleich* wahrgenommen wird, vorgeſtellt werden.

27) Die durch *Verſtand und Sinnlichkeit* vorſtellbare *Subſtanz*, *Urſache* und *Gemeinſchaft* können ſich daher nur in der *äuſſeren* Erfahrung ankündigen, und ihre Subſtanzialität, Cauſſalität, Concurrenz iſt durch die Bedingung der Anſchauung und Empfindung *bedingt*. Sie ſind *gebunden* an die Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, und an einen dieſe Formen erfüllenden Stoff, der von auſſenher gegeben ſeyn muſs, und ſich durch Empfindung ankündigt, ſie beziehen ſich auf das Anſchauliche und Empfindbare, nur ſo weit als daſſelbe anſchaulich und empfindbar iſt; ſie ſind daher ſchlechterdings *relative* Subſtanzen, Urſachen und Gemeinſchaften, denen das Merkmal der *Abſoluten* nicht nur nicht zukömmt, ſondern geradezu widerſpricht.

28) Keiner *körperlichen* oder *phyſiſchen* Subſtanz kann daher der Charakter des *ſchlechthin ſubſiſtierenden*, oder des unveränderlichen Subjektes; keiner körperlichen oder phyſiſchen Urſache der Charakter eines

eines völlig zureichenden Grundes, und folglich weder einer *freyen* nach einer *erſten* Urſache, keiner körperlichen, oder phyſiſchen Gemeinſchaft der Charakter der Durchgängigen beygelegt werden.

29) Allein das Relative oder Bedingte läſst ſich nicht ohne ein Abſolutes oder Unbedingtes denken, und wir müſſen, zu dem blos beziehungsweiſe Subſiſtierenden etwas ſchlechthin Subſiſtierendes, zu den unzureichenden Gründen der Bewegung einen völlig zureichenden Grund, und bey der ſo weit wir ſie kennen unvollſtändigen Concurrenz eine vollſtändige, von der Jene nur ein Theil iſt, vorausſetzen.

30) Alſo nöthigen uns auch ſchon die in der äuſſern Erfahrung ſich ankündigenden und als ſolche blos *relativen* oder *Bedingten* Subſtanzen, Urſachen und Gemeinſchaften, die Vorſtellung des *Abſoluten* oder *Unbedingten* für nichts weniger als eine leere, grundloſe, unvernünftige, in der Phantaſie gegründete Vorſtellung zu halten.

31) Die vorſtellende, durch Willen frey handelnde, und zur moraliſchen Welt gehörige Subſtanz, die unter dieſen Charakteren durchaus kein Objekt der äuſſeren Erfahrung ſeyn, und ſich durch keine ſinnliche

liche Vorſtellung (weder Anſchauung noch Empfindung) ankündigen kann, läſst ſich nur als eine von den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung und Empfindung unabhängige Subſtanz, und Urſache, und als ein Glied nur einer von beyden Bedingungen unabhängigen Gemeinſchaft denken. Man kann daſſelbe weder als etwas im Raum beharrliches, noch als etwas mechaniſch-wirkſames, noch als einen Theil eines mechaniſchen Ganzen, folglich nur als abſolute oder unbedingte Subſtanz, Urſache, und in einer abſoluten oder unbedingten Gemeinſchaft vorhanden vorſtellen.

32) Aber eben darum, weil die Subſtanzialität und freye Cauſſalität des Vorſtellenden Subjektes ſo wie die moraliſche Welt in den Vorſtellungen, die wir davon haben und haben können, durchaus nichts Anſchauliches und Empfindbares enthalten können, haben ſie auch *nichts begreifliches* für uns; ſie können und müſſen durch das Merkmal des *Abſoluten* oder *Unbedingten gedacht*, ohne vermittelſt des ſich auf das ſinnlich Vorſtellbare allein beziehenden Verſtandes, *begriffen zu werden.*

33) Das Merkmal des *Abſoluten* kömmt alſo der Subſtanz der Seele, der Urſache der Willenshandlungen, und der moraliſchen

ſchen Welt *unmittelbar*, ohne die Vermittlung, von Etwas an denſelben durch Verſtand und Sinnlichkeit Vorſtellbaren, Begreiflichen, und Relativen — der phyſiſchen oder körperlichen Subſtanz aber, den durch Bewegung wirkſamen Urſachen, und der phyſiſchen Welt, *mittelbar*, durch die Vermittlung von dem an denſelben durch Verſtand und Sinnlichkeit Vorſtellbaren, Begreiflichen und *Relativen* zu.

Wo liegt nun der Grund der Vorſtellung vom *Abſoluten* oder *Unbedingten?*

34) Die *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, daſs dieſer Grund nicht auſſer dem Vorſtellungsvermögen in den *Dingen an ſich* eben ſo wenig als in der Sinnlichkeit und in dem Verſtande vorhanden ſeyn könne, ſondern lediglich *in der Vernunft* ſelbſt, und zwar in der urſprünglichen Einrichtung, der weſentlichen Handlungsweiſe dieſes Vermögens wirklich vorhanden ſey.

35) Dieſs wird durch die auf die allgemeinſten *Thatſachen des Bewuſstſeyns* gebaute *Theorie des Vorſtellungsvermögens* beſtättigt, welche die verſchiedenen *â priori* beſtimmten Formen der Vorſtellungen folgendermaſſen charakteriſiert. Die Form der *Vorſtellung überhaupt* iſt hervorgebrachte

brachte Einheit des gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der *ſinnlichen* Vorſtellung hervorgebrachte Einheit des in bloſsen Eindrücken gegebenen Mannigfaltigen. Die Form des *Begriffes*, oder der dem Verſtande eigenthümlichen Vorſtellung, iſt die hervorgebrachte Einheit des durch die ſinnlichen Vorſtellungen gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der *Idee*, oder der der Vernunft eigenthümlichen Vorſtellung iſt die hervorgebrachte Einheit des durch die Begriffe, folglich in der Handlungsweiſe des Verſtandes, in (der Mannigfaltigkeit ſeiner) Verknüpfungsarten gegebenen Mannigfaltigen.

36) Bey der Hervorbringung der Form ſowohl der ſinnlichen Vorſtellung als auch des Begriffes iſt die Spontaneität des Subjektes von Bedingungen *auſſer ihr ſelbſt* abhängig, nämlich bey der ſinnlichen Vorſtellung von dem *Eindrucke*, der ſich durch Empfindung ankündigt, und bey dem Begriffe von der in der Sinnlichkeit gegründeten Form derjenigen ſinnlichen Vorſtellung, die der Stoff des Begriffes iſt. Sie erzeugt alſo in beyden Fällen immer nur *bedingte* Einheiten des Mannigfaltigen; in dem Einem Falle Einheit des durch den Eindruck, in dem Andern Einheit des durch die Formen der Sinnlichkeit, Raum

und

und Zeit, *bedingten*, auf den Eindruck und auf Raum und Zeit eingeſchränkten Mannigfaltigen.

37) Hingegen da der Stoff der Idee in den Begriffen als Begriffen, in den verſchiedenen Formen der Begriffe, in der Mannigfaltigkeit des dem Verſtande eigenthümlichen Verknüpfens liegt, folglich keineswegs etwas auſſer der Handlungsweiſe der Spontaneität ſelbſt gegebenes iſt, ſo bringt die Spontaneität in der Idee durch die Form derſelben keine bedingte, von Bedingungen auſſer Ihr ſelbſt abhängige, an das Empfindbare und Anſchauliche gebundene, auf Eindrücke und Raum und Zeit beſchränkte, ſondern eine *unbedingte Einheit des Mannigfaltigen*, als *die der Idee eigenthümliche Form* hervor.

38) Dieſe unbedingte Einheit, oder das *Abſolute überhaupt*, iſt eben darum ein nothwendiges und allgemeines *Merkmal* jedes durch die Vorſtellung der Vernunft, durch die Idee, *vorgeſtellten* Objektes, indem ſie mit der Vorſtellung und durch die Vorſtellung auf das Objekt derſelben bezogen werden muſs.

39) Das Merkmal des *Abſoluten* oder *Unbedingten* iſt alſo lediglich in der Ver-

nunft gegründet und kömmt den Subſtanzen, Urſachen, und Gemeinſchaften nur dann und in ſo ferne zu, wann und in wie ferne dieſelben durch Ideen vorgeſtellt, d. h. Objekte von Vorſtellungen der Vernunft ſind; während eben denſelben Subſtanzen, Urſachen und Gemeinſchaften das Merkmal des *Bedingten* und *Relativen*, das in dem Stoffe und in der Form der ſinnlichen Vorſtellung, folglich in der Sinnlichkeit, gegründet iſt, dann und in ſo ferne zukömmt, wann und in wie ferne ſie durch Begriffe Anſchauungen und Empfindungen vorgeſtellt, das heiſst Objekte von Vorſtellungen des Verſtandes und der Sinnlichkeit ſind.

40) Der Verſtand in Verbindung mit der Vernunft ſtellt die Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft *abſolut*, — in Verbindung mit der Sinnlichkeit, *relativ* vor.

41) Da die Subſtanz der Seele, die Urſache der Willenshandlungen, und die Moraliſche, und, als ſolche überſinnliche, Welt keine Objekte ſinnlicher Vorſtellungen ſind, und ſeyn können; ſo laſſen ſie ſich nur unmittelbar durch Vernunft, oder welches daſſelbe heiſst, durch *reine*, ſich nicht durch den Verſtand auf die Sinnlichkeit beziehende Vernunft vorſtellen, und es kann denſelben keineswegs das Merkmal des *Re-*

lati-

lativen ſondern lediglich des *Abſoluten* zukommen, während beyde Merkmale den körperlichen Subſtanzen, den durch Bewegung wirkenden Urſachen, und der phyſiſchen Welt obwohl in entgegengeſetzten Rückſichten zukommen, wobey das *Relative* an denſelben das Begreifliche, das *Abſolute* aber das Unbegreifliche bedeutet.

42) Da die Merkmale: *Relativ* und *Abſolut* lediglich im Vorſtellungsvermögen gegründet ſind: ſo kommen ſie nur den vorgeſtellten Dingen als ſolchen, keineswegs den *Dingen an ſich* zu. Es muſs daher das durch Vernunft vorgeſtellte Ding, das Vernunftweſen (*Noumenon*) nicht nur von dem durch Sinnlichkeit vorgeſtellten Dinge, der Erſcheinung (*Phaenomenon*) ſondern auch vom *Dinge an ſich* unterſchieden, das Merkmal *Abſolut* nur dem *Erſten*, das Merkmal *Relativ* nur dem *Zweyten* beygelegt, beyde aber müſſen dem *Dritten* geradezu abgeſprochen werden.

43) Man hat zwar längſt die *Erſcheinung* von dem *Vernunftweſen* aber keineswegs das *Vernunftweſen* von dem *Dinge an ſich* unterſchieden, ſondern vielmehr dafür gehalten, dafs es ein Vorzug der Vernunft ſey die *Dinge an ſich* vorzuſtellen.

44) Allein da die Vorſtellung der Vernunft dem *Stoffe* ſowohl als der *Form* nach lediglich in der *Spontaneität* des vorſtellenden Subjektes gegründet iſt, ſo iſt das durch dieſe Vorſtellung vorgeſtellte Ding, als ein *Vorgeſtelltes*, lediglich von der Vorſtellungsart des Subjektes abhängig, während unter dem *Dinge an ſich* das von dieſer Vorſtellungsart ſchlechthin unabhängige Ding verſtanden wird.

45) In wie ferne die *ſinnliche* Vorſtellung einen von dem Vorſtellungsvermögen des Subjektes unabhängigen, von auſſenher gegebenen, folglich in den *Dingen an ſich* gegründeten Stoff enthalten muſs, in ſo ferne kömmt das ſinnlich vorgeſtellte Ding, *die Erſcheinung*, dem *Dinge an ſich* weit näher als das durch Vernunft Vorgeſtellte, das *Vernunftweſen*.

46) Da ſich gleichwohl das *Ding an ſich* in dem *negativen* Begriffe, der davon allein möglich iſt, nur durch den Charakter des ſchlechterdings *Nichtvorſtellbaren* folglich nur durch das *negative gedachte* Merkmal einer *Vorſtellung* bezeichnen läſst, ſo muſs zu dieſem Behuf nur *diejenige Vorſtellung* gebraucht werden, die ſchlechterdings von dem Vorſtellungsvermögen allein *abhängt*, und die daher allein geſchickt iſt, das

das ſchlechterdings vom Vorſtellungsvermögen *unabhängige negativ* vorzuſtellen. Das *Ding an ſich* kann nur als das *negative Noumenon* gedacht werden. Als *poſitives Noumenon* widerſpricht es ſich ſelbſt, iſt es gar nicht denkbar.

47) Das Merkmal: *abſolute Subſtanz* wird nothwendig und allgemein mit den *relativen* Subſtanzen der äuſſeren Erfahrung verbunden, ſo bald die Vernunft dieſe Subſtanzen denkt, wobey ſie das relative als ſolches von dem Abſoluten unterſcheidet, und indem ſie das erſtere auf das Letztere bezieht, in dem abſoluten Subjekte den Grund des in der Erfahrung enthaltenen Relativen vorausſetzt, und das Noumenon dem Phönomenon zum Grunde legt.

48) Das Merkmal: *abſolute Subſtanz* wird nothwendig und allgemein von den Merkmalen der *relativen Subſtanzen* unterſchieden. Es widerſpricht jedem derſelben, und dieſe müſſen durchgängig der abſoluten Subſtanz abgeſprochen werden. Alſo nicht nur alle Empfindbaren Merkmale (die Empiriſchen) ſondern auch die im Verſtande in Beziehung auf ſinnliche Anſchauung und die Formen derſelben Raum und Zeit gegründeten (transcendentalen) Merkmale der numeriſchen *Einheit*, *Vielheit*, *Allheit*,

der *Zahl*, des *Grades*, der *Beharrlichkeit* und *Veränderlichkeit im Raume*, der *Ausdehnung*, u. ſ. w. können der *abſoluten Subſtanz*, die der relativen, phyſiſchen, zum Grunde liegt nicht ohne Widerſpruch beygelegt werden.

49) Es würde daher gleich ungereimt ſeyn zu behaupten, daſs die Erſcheinungen alle zuſammengenommen nur einer *einzigen* abſoluten Subſtanz, wie *Spinotza* dafür hielt, als daſs ſie *vielen* angehören, wie die Vertheidiger der *Monadologie* dachten.

50) Alles was ſich von dieſem abſoluten Subjekt wiſſen läſst, iſt daſs es nicht als das Relative gedacht, und daſs es von dem Dinge an ſich unterſchieden werden muſs. Daher ſich aus dem *Begriffe* deſſelben durchaus nicht entſcheiden läſst, ob das abſolute Subjekt der Erſcheinungen eine von ihm ſelbſt verſchiedene *erſte Urſache* vorausſetze oder nicht, welche Entſcheidung nur durch Verwechſelung deſſelben mit dem *Dinge an ſich möglich wäre*.

51) Eben ſo läſst ſich von der *abſoluten* und *erſten Urſache* der Veränderung im Raume, (der Bewegung) durchaus nichts weiter wiſſen, als daſs ſie von allen in Raum und Zeit vorſtellbaren, relativen, und

und untergeordneten Urſachen durchaus verſchieden, und daſs keines der Prädikate, welche dieſen Urſachen zukommen, auf jene anwendbar ſey.

52) So kann z. B. der *erſten* Urſache der Bewegungen weder *numeriſche Einheit* noch *numeriſche Vielheit* beygelegt werden, weil dieſe Prädikate nur von den relativen, in Raum und Zeit vorſtellbaren Urſachen gelten können.

53) Eben dieſes muſs verhältniſsmäſsig von der *abſoluten Gemeinſchaft* unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der *phyſiſchen Welt* behauptet werden.

54) Das Merkmal *Abſolut* wird dem *Subjekte* des Bewuſstſeyns, welches durchaus nicht durch Sinnlichkeit vorſtellbar, weder im Raume (als etwas *auſſer uns* befindliches) noch in der Zeit (als eine bloſse Veränderung) folglich weder als eine *relative Subſtanz*, noch als ein *Accidens* vorſtellbar iſt, *unmittelbar* durch bloſse Vernunft ohne Vermittlung des ſich auf die ſinnlichen Vorſtellungen beziehenden Verſtandes, beygelegt.

55) Durch dieſen Charakter des *abſoluten* kömmt dem Subjekte alles Bewuſſt-

ſeyns, 1. das Merkmal des *Nichtausgedehnten* folglich auch des *Unkörperlichen* zu; da die Ausdehnung und folglich auch die Körperlichkeit im Erfüllen des Raumes beſteht, und nur von den relativen Subſtanzen gelten kann.

56) 2. Das Merkmal des *abſolut einzigen Subſtratums* aller Vermögen die ſich im Bewuſstſeyn ankündigen, und als Prädikate *Eines und eben deſſelben* Subjektes gedacht werden müſſen.

57) 3. Das Merkmal der *unveränderlichen*, der abſolutbleibenden Subſtanz bey allem Wechſel der im Bewuſstſeyn ſich ankündigenden Accidenzen.

58) 4. Das Merkmal des von der *Organiſation*, als einem Objekte des äuſſern Sinnes und in ſo ferne als einer relativen Subſtanz, *weſentlich verſchiedenen* Subjektes. Im *empiriſchen* Bewuſstſeyn wird das Subjekt *alles* Bewuſstſeyns mit der Organiſation *verbunden*; *im transcendentalen* von derſelben *verſchieden* gedacht.

59) Alle dieſe Merkmale der *Seele* kommen im Selbſtbewuſstſeyn als *Thatſachen* vor, ſind aber aus dem in der Natur der Vernunft gegründeten Merkmale *des abſoluten*, und *nur* aus demſelben, *begreiflich.*

60)

60) Allein alle dieſe Merkmale können, wie das Merkmal des *Abſoluten* ſelbſt, der Seele nur als dem durch Vernunft *Vorgeſtellten* — nicht als *Dinge an ſich*, zukommen.

61) Von demjenigen, was ſowohl der *vorgeſtellten* Organiſation als auch dem *vorgeſtellten* Subjekte alles Bewuſstſeyns *auſſer* der Vorſtellung zum Grunde liegt, was beyde als *Dinge an ſich* ſeyn mögen, iſt keine Vorſtellung möglich, und es iſt gleich ungereimt, von dieſem *nicht Vorſtellbaren* zu behaupten, daſs es ein numeriſch *Einziges* oder daſs es *zwey verſchiedene Dinge an ſich* ausmache.

62) Der Grund der möglichen Unterſcheidung zwiſchen *Seele* und *Leib*, zwiſchen dem *Subjekte aller* Erfahrung überhaupt, und den *Objekten* der *äuſſeren*, zu denen der *Leib* gehört, liegt in den *transcendentalen* Vermögen des Gemüthes, als denjenigen, die zur Möglichkeit aller Erfahrung, der äuſſeren ſowohl als der inneren *in* dem *Subjekte* vorausgeſetzt werden müſſen, und die ſich durch die *Thatſachen* beyder Arten der Erfahrung als *wirklich* ankündigen. *Die ganze Unterſcheidung kann alſo nicht über die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung ausgedehnt werden.*

63)

63) Die *Theorie* des Unterſchiedes zwiſchen Seele und Leib, welche denſelben auf die *mögliche Erfahrung* allein einſchränkt, heiſst der *transcendentale* — diejenige aber welche denſelben auf die *Dinge an ſich* ausdehnt — der *transcendente Dualismus.*

64) Die Wiſſenſchaft des vorſtellenden Subjektes als eines *Dinges an ſich*, die bisher ſogenannte *rationale Pſychologie*, muſs die *transcendente* heiſſen, und kann nichts als ein vergeblicher auf ein Miſsverſtändniſs ſich gründender Verſuch ſeyn. Die Wiſſenſchaft des vorſtellenden Subjektes als eines *vorgeſtellten Dinges* hingegen begreift *erſtens* die Wiſſenſchaft der *Vermögen* dieſes Subjektes, welche in die transcendentalen und empiriſchen eingetheilt werden, und von denen die einen das Objekt der *transcendentalen*, die andern der *empiriſchen Pſychologie* ausmachen. — *Zweytens* die Wiſſenſchaft, wie das Subjekt dieſer Vermögen nach den Transcendentalgeſetzen gedacht werden muſs, die *metaphyſiſche Pſychologie*, (in welcher die Seele als das Subjekt des transcendentalen Bewuſstſeyns allein betrachtet wird) — und denn die Wiſſenſchaft: wie das Subjekt in Rückſicht auf ſeine empiriſchen Vermögen, folglich in Verbindung mit der Organiſation,

tion, *als Menſch*, vorgeſtellt werden muſs, *philoſophiſche Anthropologie.*

65) Der Charakter der *abſoluten Urſache* kann dem vorſtellenden *Subjekte erſtens* nur in ſo ferne zukommen, als daſſelbe als ein abſolutes Subjekt gedacht wird, *zweytens* nur in Rückſicht auf ſolche Wirkungen von denen das *bloſse Subjekt* der Grund nicht nur ihrer Wirklichkeit ſondern auch ſelbſt ihrer *beſtimmten Möglichkeit* iſt. Denn in Rückſicht auf eine Wirkung deren Möglichkeit nicht durch das bloſse Subjekt ſelbſt beſtimmt wird, ſondern demſelben beſtimmt *gegeben* iſt, bey welcher folglich das Subjekt ſich nicht ſelbſt ſeine Handlungsweiſe beſtimmt, ſondern an eine ihm gegebene *einzig mögliche gebunden* iſt, kann das Subjekt nur als *relative* Urſache gedacht werden. So iſt z. B. das Subjekt nur die *relative Urſache* von dem *praktiſchen Geſetz*, das daſſelbe durch ſeine Vernunft für die Handlungen des *Willens* aufſtellt, denn dieſes Geſetz iſt demſelben in dem Vermögen der Vernunft beſtimmt gegeben.

66) Hingegen muſs dem Subjekte das Prädikat der *abſoluten Urſache* in Rükſicht auf die Handlungen des *Willens* als diejenigen zukommen, für welche jenes *praktiſche Geſetz* gegeben iſt, und die demſelben

ent-

entweder gemäſs oder zuwider, entweder moraliſch gut oder moraliſch böſe ſind.

67) Es läſst ſich nur in ſo ferne ein *praktiſches*, von den theoretiſchen Vorſchriften, welche die Vernunft dem unwillkührlichen Begehren (dem durch Luſt und Unluſt beſtimmten Beſtreben) giebt *weſentlich verſchiedenes* Geſetz denken, als das Subjekt an dem *Willen* ein von jenem Begehrungsvermögen *weſentlich verſchiedenes* Vermögen beſitzt, ſich *durch ſich ſelbſt entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.* Das praktiſche Geſetz kann dieſes Vermögen nur in ſo ferne betreffen, in wie ferne daſſelbe völlig in der Gewalt des Subjektes ſteht, oder welches eben ſo viel heiſst in wie ferne das Subjekt durch den Beſitz deſſelben *abſolute*, und folglich freye, Urſache ſeiner Handlungen ſeyn kann.

68) Die Moralität begreift nur in ſo ferne das *moraliſche Gute* oder das *moraliſche Böſe*, *Verdienſt* oder *Schuld*, *Achtungs-* oder *Verachtungswürdigkeit* in ſich, iſt nur in ſo ferne *Moralität*, als ſie Beſchaffenheit, Geſetzmäſsigkeit oder Geſetzwidrigkeit der *freyen*, das heiſst, derjenigen Handlung iſt, von der das bloſse Subjekt als *abſolute Urſache* gedacht wird.

69)

69) Das Subjekt handelt beym Wollen nur in ſo ferne als freye und abſolute Urſache als daſſelbe ſich ſeine Handlungsweiſe *ſelbſt beſtimmt*; indem es ſich *entweder* durch das Geſetz des Willens oder gegen daſſelbe durch Luſt oder Unluſt ſelbſt beſtimmt, folglich ſich ſelbſt die geſetzmäſsige oder geſetzwidrige Handlungsweiſe, die ihm *beyde durch ſeine Freyheit möglich ſind*, wählt.

70) Von der *Freyheit des Willens* iſt, ſo wenig als vom Willen ſelbſt, kein *transcendentaler* Begriff möglich; wohl aber von *Freyheit überhaupt*, worunter, in wie ferne dieſelbe als ein Vermögen eines abſoluten Subjektes gedacht wird, nichts als ein Vermögen abſolute Urſache zu ſeyn, folglich ſich ſelbſt zur *Wirklichkeit* ſowohl als zur *Weiſe* des Handelns ſelbſt zu beſtimmen, verſtanden werden muſs.

71) Die *Materie* einer Willenshandlung iſt theils in dem transcendentalen Vermögen der praktiſchen Vernunft, theils in dem Begehrungsvermögen, das lediglich empiriſch iſt, gegründet, und beſteht in der Forderung des Geſetzes, und in der Forderung des Begehrens an die Perſon, die beyde unwillkührlich ſind. Die Freyheit betrift nur die *Form* der Willenshandlung, die

die im Selbſtbeſtimmen entweder durchs Geſetz, oder durch Luſt gegen daſſelbe beſteht.

72) Der Charakter der *abſoluten Gemeinſchaft* kann den vorſtellenden Subjekten nur in ſo ferne zukommen als dieſelben *erſtens* als abſolute Subjekte, *zweytens* als abſolute und *freye* Urſachen, *drittens* als einem abſoluten, unbedingten, allen gemeinſchaftlichen, *Geſetze der Freyheit* unterworfen gedacht werden. In ſo ferne werden ſie als Glieder einer *moraliſchen Welt*, einer Gemeinſchaft mit *freyen Willen* begabter und durch das *Sittengeſetz* vereinigter Weſen gedacht. Da aber der Wille ſich nicht ohne ein *Begehren*, deſſen Forderung durch Freyheit befriediget oder nicht befriedigt wird, folglich nicht ohne empiriſche Vermögen, und die empiriſchen Objekte derſelben, folglich nicht ohne eine *phyſiſche Welt* denken läſst; ſo iſt die *moraliſche Welt* auch nicht ohne eine *Phyſiſche*, und zwar ohne die *Unterordnung* der Einrichtung in der letztern unter die Geſetze der erſtern, nicht ohne ein *moraliſch-phyſiſches Weltganzes*, denkbar.

73) Dieſe Unterordnung läſst ſich nur in ſo ferne denken, als den *Subſtanzen* der phyſiſchen und moraliſchen Welt, und den *Geſetzen* derſelben eine gemeinſchaftliche

abſo-

abſolute Urſache zum Grunde gelegt wird, der unter dem Charakter des *allmächtigen* und *heiligen* Urhebers des *Weltalls* die Benennung *Gott* zukömmt.

Darſtellung des Fundamentes aller bisherigen Metaphyſik.

74) So wie die *künftige* Metaphyſik von der *durch die Kritik* zuerſt *ausgemachten* Vorausſetzung ausgeht, daſs die Merkmale *Abſolut*, *Subſtanz*, *Urſache*, und *Gemeinſchaft* nicht den *Dingen an ſich*, ſondern nur den durch Vernunft und Verſtand *vorgeſtellten* Dingen, *als ſolchen*, zukommen, und daſs der Grund von den Vorſtellungen dieſer Merkmale, nicht in den *Dingen an ſich*, ſondern lediglich in der Einrichtung der Vernunft und des Verſtandes vorhanden ſeyn könne: ſo iſt alle *bisherige* Metaphyſik von der *ohne Unterſuchung* als *ausgemacht angenommenen* Vorausſetznug ausgegangen, daſs die Merkmale *Abſolut*, *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft* nur in ſo ferne *Wahrheit* enthalten könnten, als ſie den *Dingen an ſich* zukämen, und als die Vorſtellungen davon *in dieſen Dingen* gegründet wären.

75) Dieſe, *ohne Beweiſs* als ausgemacht aufgeſtellte, Vorausſetzung charakteriſiert den *Dogmatismus* aller bisherigen Metaphyſik, welche in die *negativ*- und *poſitiv*- *Dogmatiſche* zerfällt, je nachdem ſie durch die *unter* jener Vorausſetzung angeſtellte Unterſuchung *entweder* zu dem Reſultat gelangt: daſs die Merkmale *Abſolut*, *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft keine Wahrheit* enthielten, und die Vorſtellungen derſelben *Grundlos* wären — *weil* dieſelben *nicht* in den *Dingen an ſich* gegründet ſeyn könnten — oder, daſs jene Merkmale und Vorſtellungen *wirklich* in den *Dingen an ſich* gegründet wären, weil man den Grund derſelben in dieſen Dingen bereits gefunden hätte, und denſelben jedermann aufzeigen könnte.

76) Da die Gegner der *kritiſchen* Philoſophie nicht aufhören, unſere Proteſtation gegen allen *Dogmatismus* als unſtatthaft und ungereimt zu verſchreyen, zu behaupten, daſs wir ſelbſt einen Dogmatismus aufſtellen, in welchem das Wahre nicht Neu, und das Neue nicht Wahr ſey, und daſs wir durch einen Widerſpruch mit uns ſelbſt den *metaphyſiſchen Skepticismus* des *Dogmatismus* beſchuldigen: ſo iſt es wohl nicht überflüſſig hier noch einmal ausdrücklich anzumerken:

77)

77) Daſs der *poſitive* ſowohl als der *negative Dogmatismus*, die beyde durch den *Criticismus* verdrängt werden ſollen, darüber einig ſind: daſs zur Vernünftigkeit, Probehältigkeit, Gründlichkeit der Vorſtellungen des *Abſoluten*, der *Subſtanz*, der *Urſache*, und der *Gemeinſchaft* das Gegründetſeyn derſelben in den *Dingen an ſich* ſchlechterdings erfordert würde, und daſs auſſerdem dieſe Vorſtellungen keineswegs *objektiv wahr*, ſondern bloſse Täuſchungen ſeyn würden. Dieſe, als ausgemacht angenommene und aufgeſtellte, Forderung macht das *Weſen* des *Dogmatismus*, den Charakter der *transcendenten*, d. h. aller *bisherigen* Metaphyſik, und den weſentlichen Unterſchied zwiſchen *dogmatiſcher* und *critiſcher* Philoſophie aus.

78) Die Behauptung: „daſs man den „Grund der Vorſtellungen Abſolut, Sub„ſtanz, Urſache und Gemeinſchaft wirklich „in den Dingen an ſich gefunden habe, und „durch jene Vorſtellungen in das Weſen der „Dinge eingedrungen ſey," giebt dem *Dogmatismus* den Charakter des *Poſitiven*, und erwirbt dem Anhänger deſſelben vorzugsweiſe den Namen des *Dogmatikers*.

79) Die Behauptung: „daſs ſich für „die Vorſtellungen Abſolut, Subſtanz, Ur-

„ſache und Gemeinſchaft durchaus kein „vernünftiger und probehältiger Grund „(auſſer etwa in der bloſsen *Gewohnheit*) „angeben laſſe, *weil* derſelbe in den *Din-* „*gen an ſich* nicht zu finden iſt„ giebt dem *Dogmatismus* den Charakter des *Negativen.* Der Anhänger deſſelben heiſst in ſo ferne *Skeptiker*, als er alle objektive Wahrheit unſrer Vorſtellungen für unerweislich, und alle eigentliche Wiſſenſchaft für unmöglich erklärt.

Das Fundament des poſitiven Dogmatismus oder der dogmatiſchen Metaphyſik.

80) Alle *poſitiven Dogmatiker* waren und ſind darüber unter ſich einig: daſs ſie den Grund der Vorſtellung des Abſoluten, der Subſtanz, der Urſache, und der Gemeinſchaft in den von ihnen für erkennbar und für wirklich erkannt gehaltenen *Dinge an ſich* entdeckt haben. *Abſolute Subſtanz* und *Ding an ſich* ſind für ſie gleich viel bedeutende Ausdrücke und die Vorſtellung der *Abſoluten Subſtanz* iſt in ihren Augen Vorſtellung des *Dinges an ſich*, oder des Dinges, wie daſſelbe von unſrer Vorſtellungsart unabhängig, von allen in der bloſsen Vorſtellung gegründeten Prädikaten abge-

ſon-

ſondert, in dem Bewuſstſeyn unter keinem anderen Charakter vorkäme als der ihm auch auſſer der Vorſtellung, als einen ſelbſtſtändigen Dinge an und für ſich zukäme. Unter der *relativen* oder *bedingten Subſtanz* verſtehen ſie das Ding, in wie ferne es unter Prädikaten im Bewuſstſeyn vorkäme, die demſelben nur durch die Vorſtellung und nicht auſſer der Vorſtellung zukommen könnten. Da ſie die *objektive Wahrheit* in der Uebereinſtimmung zwiſchen Vorſtellung und *Ding an ſich*, oder in der Identität des vorgeſtellten Dinges und des Dinges an ſich aufſuchen; ſo halten ſie die Vorſtellung der *relativen Subſtanz* für *täuſchend*, — der *abſoluten Subſtanz* aber darum für *rein wahr*, weil ſie Ihnen für die Vorſtellung des *Dinges an ſich* gilt. In wie ferne nun das Geſchäft der *Metaphyſik* kein anderes iſt und ſeyn ſoll, als die *abſolut nothwendigen und allgemeinen Prädikate der Objekte*, und in denſelben die *rein wahren Principien* aller objektiven Wiſſenſchaft aufzuſtellen; in ſo ferne ſehen ſie die Metaphyſik für die *reine Wiſſenſchaft* der *Dinge an ſich an.*

81) Darüber waren und ſind aber die poſitiven Dogmatiker unter ſich *uneinig:* was eigentlich dasjenige wäre, das an dem *Dinge an ſich* den Grund unſrer Vorſtel-

lung vom Abſoluten enthielte, und *insbeſondere* worin denn die *Subſtanzialität* des *Dinges an ſich* beſtünde? Dieſe Uneinigkeit iſt das *Fundament der Verſchiedenheit* unter den Syſtemen der poſitiven Dogmatiker.

82) Da ſie bey ihrem Nachforſchen nothwendig von den *relativen Subſtanzen*, die ſich in der *äuſſeren* Erfahrung als *ausgedehnte*, in der *inneren* aber als *vorſtellende Subſtanzen* ankündigen ausgehen muſsten; ſo konnten ſie das, was ſie ſuchten, den Grund der Vorſtellung *der abſoluten Subſtanz* entweder nur in demjenigen was den Vorſtellungen der *beyden Arten* von relativen Subſtanzen auſſer denſelben *gemeinſchaftlich* zum Grunde liegt, oder in dem, was das *Eigenthümliche* derſelben begründet, gefunden zu haben glauben. In dem letztern Falle muſsten ſie ſich entweder an das Eigenthümliche *beyder Arten* relativer Subſtanzen oder nur an das Eigenthümliche einer *einzigen Art*, und zwar entweder nur an das Eigenthümliche der *ausgedehnten*, oder nur an das Eigenthümliche der *vorſtellenden Subſtanzen* halten.

83) Daher ſind *vier* weſentlich verſchiedene *dogmatiſch-metaphyſiſche Haupt- und Grundſyſteme*, aber auch nur ſo viele, möglich und unvermeidlich geweſen, zu denen

denen ſich alle bisherigen und künftigen nur als verſchiedene *Modifikationen* von vier einzig möglichen Hauptformen verhalten.

84) *Hauptſatz des erſten Syſtems:* Der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz liegt in demjenigen, was in dem *Dinge an ſich* unſre Vorſtellungen vom ausgedehnten und vorſtellenden Subſtanzen *gemeinſchaftlich* begründet. Die Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz hat alſo nur einen *einzigen* objektiven Grund, nur ein einziges Objekt, und es giebt nur ein *einziges Ding an ſich. Pantheismus.*

85) *Hauptſatz des zweyten Syſtemes:* Der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz liegt in demjenigen, was in dem *Dinge an ſich* unſre Vorſtellungen von ausgedehnten und vorſtellenden Dingen, und zwar jede dieſer beyden Arten *auf eine eigenthümliche* Weiſe begründet; die Eine durch die Subſiſtenz des *Dinges an ſich im Raume*, die das Weſen der ausgedehnten und *körperlichen Dinge an ſich;* die Andere durch die Subſiſtenz des *Dinges an ſich in der bloſsen Zeit*, durch Erzeugen von Veränderungen, die keine Bewegungen ſind, als vorſtellende Kraft, die das Weſen der unausgedehnten und *unkörperlichen Dinge an ſich* ausmacht. Die Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz

hat alſo *zwey* verſchiedene Arten von objektiven Gründen, und es giebt zwey verſchiedene Arten von *Dingen an ſich*: *Körper* und *Geiſter*. *Dualismus*.

86) *Hauptſatz des dritten Syſtems*: Der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz, liegt in demjenigen Charakter des *Dinges an ſich*, wodurch ſich daſſelbe in unſren Bewuſtſeyn als ein von unſrem Denken unabhängiges Weſen darzuſtellen und ſeine Wirklichkeit durch Wirken auf unſre Empfänglichkeit anzukündigen vermag, nämlich in ſeiner Ausdehnung wodurch daſſelbe allein *Empfindbarkeit* und *Anſchaulichkeit*, als die Bürgen ſeiner *Realität*, für uns, haben kann. Die Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz hat alſo nur eine *einzige* Art von objektivem Grunde, und es giebt nur eine einzige Art von *Dingen an ſich*, nämlich *Ausgedehnte*, *materielle Subſtanzen*. *Materialismus*.

87) *Hauptſatz des vierten Syſtems*: Der Grund unſrer Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz liegt in demjenigen Charakter des *Dinges an ſich*, der allein das Weſen eines ſubſiſtierenden Objektes ausmacht, und der nur in der *abſoluten Kraft* eines *einfachen* Dinges, welches die *Vorſtellende* allein ſeyn kann, beſtehen muſs. Die Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz

hat

hat alſo nur eine *einzige Art* von objektiven Gründen; und es giebt nur eine *einzige Art* von *Dingen an ſich* nämlich *Einfache vorſtellende Subſtanzen. Idealismus.*

88) Der *Idealismus* begreift den *Egoismus*, *Spiritualismus*, und die *Monadologie* unter ſich: je nachdem derſelbe entweder nur das Daſeyn eines *Einzigen* vorſtellenden *Dinges an ſich* — des *Ichs* — oder das Daſeyn einer *einzigen Art* vorſtellender *Dinge an ſich* — der *Geiſter* — oder das Daſeyn *mehrerer* Arten vorſtellender *Dinge an ſich* — verſchiedener Claſſen von *Monaden* für erweislich hält.

Pantheismus.

89) Der Charakter der *relativen* oder bedingten Subſtanz iſt die *Zufälligkeit* — der *abſoluten* oder unbedingten — die *Nothwendigkeit.*

90) Die bedingte Subſiſtenz läſst ſich auf *vielerley* Arten, die unbedingte nur auf eine *Einzige* denken. Es kann *viele* relative Subſtanzen: nur eine *Einzige* abſolute geben.

91) Jede der vielen relativen Subſtanzen läſst ſich nur als *endlich*, die Einzige abſolute nur als *unendlich* denken.

92) Die relative Subſtanz kann, indem ſie etwas *Veränderliches* iſt, nur den *Schein* der *eigentlichen* Subſtanz haben, welche nichts *Veränderliches* ſeyn kann.

93) *Accidenzen*, deren Veränderlichkeit nicht *wahrgenommen* wird, erhalten dadurch den *Schein* der Subſtanz; die *relative Subſiſtenz* kömmt bloſsen Accidenzen zu, die in unſren Vorſtellungen den Charakter der Subſtanz annehmen, der ihnen auſſer denſelben in dem *Dinge an ſich* nicht zukömmt.

94) Die relativen Subſtanzen ſind alſo *in dem Dinge an ſich* nichts als *Accidenzen* der abſoluten Subſtanz.

95) Die relative Subſtanz als *Ding an ſich* gedacht, *widerſpricht ſich ſelbſt*; denn in dieſem Begriffe müſste das Veränderliche als Unveränderlich, das Zufällige als Nothwendig, das Bedingte als Unbedingt gedacht werden.

96) Geſetzt aber auch eine zufällige Subſtanz als Ding an ſich wäre nichts widerſprechendes, und man hätte wirklich einen

einen Begriff von einer ſolchen Subſtanz. Woher wüſste man: daſs dieſer Begriff ein reelles Objekt habe, und daſs es wirklich *zufällige* Subſtanzen als Dinge an ſich gäbe? Doch wohl: *weil* es *endliche Subſtanzen* als *Dinge an ſich* giebt?

97) Endliche Subſtanzen müſsten diejenigen ſeyn, welche im Raume und in der Zeit *Schranken* hätten, und die wirkliche Endlichkeit dieſer Subſtanzen müſste ſich durch die *Wahrnehmung* dieſer Schranken in Raum und Zeit ankündigen.

98) Dieſe Schranken der Realität als *Merkmale der Endlichkeit* müſsten in *Anfang* und *Ende*, in *Grad* und *Figur* beſtehen.

99) Wer hat den *Anfang* und das *Ende* einer Subſtanz je wahrgenommen? und wer kann ſie wahrnehmen? Alle Veränderung in Raum und Zeit iſt Bewegung und ſetzt etwas ſchon vorhandenes *Bewegliches* voraus. Alles Entſtehen und Vergehen beſteht nur in Verbindung und Trennung von etwas ſchon Vorhandenen, aus Veränderung in der Conbination, Compoſition, Struktur, und Textur, und betrift folglich nur Accidenzen, bey deren Wechſel die Subſtanz immer beharrt, und in allen Subſtanziellen weder Vermehrung noch Ver-

Verminderung, weder Entſtehen noch Vergehen denken läſst.

100) *Grade* ſind die *Schranken* der *Qualität*, und laſſen ſich nur an demjenigen, was ſich von den Objekten durch *Empfindung* ankündigen kann, wahrnehmen. Alles was an den Dingen *Grade* zuläſst, iſt eben darum veränderlich, und kann nur der relativen Subſtanz, nicht der abſoluten, zukommen. Die eigentliche Subſtanzialität hat keine Grade.

101) *Figur* iſt *Beſchränkung der Ausdehnung*, und läſst ſich nur durch dasjenige, was an einem Objekte durch den äuſſeren Sinn, im Raume, *anſchaulich* iſt, wahrnehmen. Alles im Raume Anſchauliche und Empfindbare iſt ſo weit ſeine Anſchaulichkeit und Empfindbarkeit reicht, veränderlich, folglich auch die Figur die nur an dem Anſchaulichen und Empfindbaren ſich denken läſst, und daher nur einer relativen, nicht der abſoluten, Subſtanz zukommen kann. Die eigentliche Subſtanzialität hat keine Figur.

102) Eben ſo können die Merkmale der *numeriſchen* Einheit und Vielheit, (der Zahl) nur relativen Subſtanzen als ſolchen Objekten, die keine eigentliche Subſiſtenz haben, weil ſie durch die veränderlichen Merk-

Merkmale des Empfindbaren und im Raume anſchaulichen vorgeſtellt werden, zukommen. Der Körper hat nur ſo lange numeriſche Einheit als er nicht in Theile aufgelöſet wird, deren numeriſche Vielheit ſich wieder in der Zuſammenſetzung in numeriſche Einheit verlieret. Die Beſtimmbarkeit durch meſſen und zählen betrift nur das Veränderliche als ſolches; und die eigentliche Subſtanzialität läſst ſich weder meſſen noch zählen, iſt weder ein numeriſches Eines noch ein Vieles.

103) Anfang, Ende, Grade, Figur, Zahl, mit einem Worte, alle die Merkmale, durch welche ſich der Charakter der Endlichkeit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit ankündiget, betreffen alſo nur dasjenige, was durch *Sinnlichkeit wahrgenommen werden kann*, nicht was durch *reine Vernunft gedacht werden muſs*, folglich die Subſtanz wie ſie durch *ſinnliche Merkmale erſcheint*, nicht wie ſie im Auge der Vernunft als *Ding an ſich ſelbſt* befunden wird, folglich nur relative Subſtanzen, Subſtanzen in der Vorſtellung, die auſſer der Vorſtellung nur bloſse Accidenzen der wahren Subſtanz des Dinges an ſich ſind, welche weder Anfang noch Ende, weder Zahl noch Grad, noch Figur zuläſst, ſondern in jeder Rückſicht *unendlich*, und folg-

folglich (ob zwar nicht numeriſch) *Einzig* iſt.

104) Unter den relativen Subſtanzen giebt es eine weſentliche Verſchiedenheit, und zwar zwiſchen den *körperlichen*, deren Weſen in der *Ausdehnung*, und den *Vorſtellenden*, deren Weſen in der *vorſtellenden Kraft* beſteht. Wenn man nämlich das, jeder dieſer beyden Arten relativer Subſtanzen, eigenthümliche ſubſtanzielle, bleibende, unveränderliche aufſucht: ſo findet man in der Einen die *Ausdehnung*, die den Grund der Möglichkeit aller anderen körperlichen Beſchaffenheiten, und in der Andern die *vorſtellende Kraft*, die den Grund aller andern Beſchaffenheiten des Gemüths enthält.

105) Die *ausgedehnten* relativen Subſtanzen haben *gemeinſchaftlich ein und ebendaſſelbe Weſen*, und ſind in ihrer Verſchiedenheit und Vielheit nur *Modifikationen* einer unendlichen und abſoluteinzigen Ausdehnung. Denn die Ausdehnung in dem Einen Körper iſt von der Ausdehnung in dem Andern nur durch *Zufälligkeiten* unterſchieden, von denen man abſtrahieren muſs, wenn *vom Weſen* die Rede iſt.

106) Die *vorſtellenden*, relativen, Subſtanzen haben *gemeinſchaftlich ein und ebendaſ-*

daſſelbe Weſen, und ſind in ihrer Verſchiedenheit und Vielheit nur *Modifikationen* einer unendlichen und abſolut-einzigen vorſtellenden Kraft. Denn die vorſtellende Kraft in der Einen Seele iſt von der vorſtellenden Kraft in der anderen Seele nur durch Zufälligkeiten unterſchieden, von denen man abſtrahieren muſs, wenn vom Weſen die Rede iſt.

107) Dasjenige, wodurch die vielen und endlichen ausgedehnten und vorſtellenden Weſen *Viele* und *Endliche* ſind; und was den Grund ihrer *Verſchiedenheit* enthält, beſteht aus bloſsen Verneinungen; (Determinationes) Beſchränkungen ihrer Realität; während das *Poſitive*, und *bloſs reelle* an ihnen eben darum die *unbeſchränkte* und *einzige* Ausdehnung und vorſtellende Kraft ſeyn muſs.

108) Die unendliche Ausdehnung iſt von der unendlichen vorſtellenden Kraft nur in ſo ferne verſchieden, in wie ferne beyde verſchiedene Prädikate ebendeſſelben Subjektes, Eigenſchaften (Attribute) der unendlichen Subſtanz ſind; die zwar an der Ausdehnung eine andere *Eigenſchaft* als an der Vorſtellung beſitzt, aber nur ein *einzig mögliches*, *abſolutes*, *Seyn* zum *Weſen* hat.

109) Der *Inbegriff* aller *relativen Subſtanzen* der endlichen ausgedehnten und vorſtellenden Dinge und ihrer Veränderungen, oder die *Welt*, beſteht alſo aus bloſſen *Accidenzen*,

110) und iſt daher von *Gott*, oder der unendlichen Subſtanz, *keineswegs* als die *Wirkung* von ihrer *Urſache*, ſondern nur, wie das *Accidenz* von *ſeiner Subſtanz* verſchieden.

111) *Gott* und die *Welt* haben nur Eine einzige *Natur*, in wie ferne man unter *Natur* die *Subſtanzialität* verſteht, und *Gott* und die *Welt*, die Subſtanz mit dem Inbegriff ihrer Accidenzen, ſind gleich *ewig*. Die Natura Naturans, war nie ohne die Natura Naturata, die Eine im ewigen *Seyn*, die Andere im ewigen *Werden* begriffen.

Dualismus.

112) Das abſolut ſubſiſtierende, ſchlechterdings bleibende, und unveränderliche der *Dinge an ſich* iſt das *Weſen* derſelben, das heiſst dasjenige Merkmal was an ihnen den Grund der Wirklichkeit und Möglichkeit aller übrigen Merkmale enthält.

113) Es giebt zwey verſchiedene *Weſen*, die ſich einander ausſchlieſſen, und keineswegs Theile (weſentliche Stücke) eines einzigen Weſens ausmachen können. Es giebt daher auch *zwey Arten ſubſtanzieller Dinge an ſich.*

114) Das Weſen der *Körper* beſteht in der *Ausdehnung an ſich ſelbſt*, und in der *Kraft der Trägheit* (*Vis inertiae*) d. h. der Kraft, den Zuſtand der Ruhe ſowohl als der Bewegung ſo lange zu erhalten, als die Subſtanz nicht durch eine andere aus denſelben vertrieben wird.

115) Das Weſen der *Seelen* beſteht in der *vorſtellenden Kraft* eines *an ſich ſelbſt unausgedehnten Dinges.*

116) Die Thatſachen des *Vorſtellens*, Denkens, Wollens u. ſ. w. laſſen ſich eben ſo wenig aus den *mechaniſchen Geſetzen*, als die Thatſachen, die durch Bewegung und Ruhe geſchehen, aus den *Geſetzen des Vorſtellens*, Denkens, Wollens u. ſ. w. begreiffen.

117) Die *mechaniſchen Geſetze* ſetzen zur Möglichkeit der Veränderungen, die denſelben gemäſs geſchehen ſollen in den *Dingen*, in welchen dieſe Veränderungen vorgehen, *Ausdehnung* voraus.

118) Die *Geſetze des Vorſtellens, Denkens* und *Wollens* aber — *Einfachheit.*

119) Die vorſtellende Subſtanz kann nicht ausgedehnt, und die ausgedehnte nicht vorſtellend ſeyn; beyde ſind alſo von *weſentlich verſchiedener Art*; der Grund unſrer Vorſtellung *von abſoluter Subſtanz*, iſt in zwey verſchiedenen Arten von *Dingen an ſich* enthalten, und dieſe Vorſtellung hat *keineswegs* nur ein *einziges* Objekt, auch nicht blos *eine Art*, ſondern ſchlechterdings *zwey Arten* von Objekten.

120) Die *materielle Subſtanz* kann nicht *durch ſich ſelbſt* wirken, vermag ſich keineswegs ſelbſt zur Veränderung ihres Zuſtandes zu beſtimmen; und wenn ſie von *auſſenher* in Bewegung geſetzt, und in Wirkſamkeit begriffen iſt, wirkt ſie *nicht auf ſich ſelbſt*, ſondern nur *auſſer ſich* auf eine von ihr ſelbſt verſchiedene Subſtanz, die wie ſie ſelbſt, *ausgedehnt* ſeyn muſs.

121) Die vorſtellende Subſtanz wirkt *durch ſich ſelbſt* aber nichts als Vorſtellungen, Gedanken, Entſchlüſſe u. ſ. w. lauter Veränderungen, die nur *in* nicht *auſſer* derjenigen Subſtanz vorgehen, welche als die *vorſtellende* nur *in* ſich, nur *auf* ſich, nicht *auſſer* ſich, und auf eine von ihr verſchiedene Subſtanz, ihre Thätigkeit äuſſert.

122)

122) Die *materiellen Subſtanzen* können alſo *heineswegs* auf die *Vorſtellenden* und *dieſe keineswegs* auf *jene* wirken.

123) Die *Gemeinſchaft* zwiſchen Seele und Körper iſt alſo nicht etwa bloſs *unbegreiflich*, ſondern *natürlicherweiſe*, d. h. durch vorausgeſetzte *Wechſelwirkung*, ſchlechterdings unmöglich.

124) Die *harmonierenden* Veränderungen in Körper und Seele, welche eine ſolche Gemeinſchaft anzukündigen ſcheinen, z. B. die willkührlichen Bewegungen der Glieder, die auf Entſchlieſſungen der Seele, und die Empfindungen in der Seele, die auf Eindrücke in dem Leibe erfolgen, ſind alſo keineswegs als *wirkende* ſondern nur als *gelegenheitliche*, das heiſst, als ſolche Urſachen anzuſehen, welche für eine *übernatürliche* Urſache — die Gottheit — Veranlaſſung ſind, der vorſtellenden Subſtanz die Veränderungen auſſer ihr zu *offenbaren*, und die *Entſchlüſſe* jener Subſtanz, durch die Organiſation ausführen zu laſſen.

Materialismus.

125) Das *Subſiſtierende* eines *Dinges an ſich* iſt dasjenige, was einen *beſtimmten Theil des Raumes fortwährend erfüllt*,

oder die *Maſſe der Materie* mit ihren *urſprünglichen* Kräften zuſammengenommen.

126) Die *abſoluten Subſtanzen* ſind die unveränderlichen mit urſprünglichen Kräften verſehenen materiellen *Elemente;* die *relativen Subſtanzen* ſind die *Körper*, die aus jenen Elementen *zuſammengeſetzt*, eben darum auflösbar und *veränderlich* ſind.

127) Die *Realität* eines Elementes, und überhaupt eines ſubſtanziellen Dinges hängt davon ab, daſs daſſelbe einen Theil des Raumes erfülle, d. h. *ausgedehnt* ſey. Denn wäre es unausgedehnt: ſo müſste es ein mathematiſcher Punkt, folglich die Gränze von der Gränze einer Gränze des Raumes, etwas blos *negatives* im Raume, ſeyn.

128) Die Ausdehnung der *Körper* iſt das *Volumen*, und iſt, als etwas den blos *relativen* Subſtanzen angehöriges, *veränderlich;* die Ausdehnung der *Elemente* iſt die *Maſſe*, und iſt als zum Weſen der *abſoluten Subſtanz* gehörig, *unveränderlich.*

129) Bey allem Wechſel der Accidenzen, bey allen nur möglichen künſtlichen Zergliederungen, chemiſchen Auflöſungen u. ſ. w. beharrt das *Subſtanzielle* in wie ferne die *Maſſe* weder einer Vermehrung noch Verminderung, durch alle Verbin-

dun-

dungen und Trennungen (welche keine Maſſe hervorbringen ſondern dieſelbe als ſchon vorhanden vorausſetzen) fähig iſt.

130) Dieſem Subſtanziellen kömmt weder ein Entſtehen noch ein Vergehen zu; es iſt das *Nichtentſtandene*, *woraus* alles Entſtandene entſtanden iſt.

131) Daſs wir zum Bewuſstſeyn vom Daſeyn und der Natur dieſer Subſtanzen nur durch *Vernunftſchlüſſe*, nicht durch *ſinnliche Vorſtellung* und *anſchauende Erkenntniſs* gelangen können, iſt daraus begreiflich, weil wir durch unſre *ſinnlichen Werkzeuge*, welche ſelbſt ſchon Körper ſind, nur *Körper*, das heiſst, nur immer *Zuſammenſetzungen* aus den Urſubſtanzen und Urkräften, folglich *durchaus nie* die Urſubſtanzen und Urkräfte ſelbſt *wahrzunehmen* vermögen.

132) Dieſes iſt auch die Urſache, warum wir bisher nicht begreifen konnten, und vielleicht nie begreifen werden: *wie* die *organiſche* und die *vorſtellende Kraft* in den Urſubſtanzen gegründet ſind; indem ſich die Aeuſſerungen jener Kräfte freylich nicht aus der bloſsen *mechaniſchen* Kraft ableiten laſſen, unter welcher man die Bewegung ſo ferne ſie durch die bloſse Figur der Elemente und der Körper modificiert iſt, verſteht.

133) Allein ſo wenig man die *chemiſchen* Erſcheinungen, darum weil ſie ſich nicht *mechaniſch* erklären laſſen, der *Materie* abſpricht, ſo wenig kann man aus eben demſelben Grunde läugnen, daſs die Erſcheinungen der Organiſation, und der vorſtellenden Kraft, zum Theil in dem Urweſen der Materie, daſs wir nur durch ſeine zuſammengeſetzten und abgeleiteten Wirkungen kennen, gegründet ſind.

134) Alle Subſtanzen, die wir durch *äuſſere Erfahrung* kennen, ſind *materiell*; wir würden daher, wenn wir blos auf *dieſe* Erfahrung eingeſchränkt wären, keinen Augenblick anſtehen können, das Weſen einer Subſtanz überhaupt in der *Materialität* beſtehen zu laſſen.

135) Allein die *vorſtellenden* Subſtanzen ſind, *als ſolche*, durchaus keine Gegenſtände *äuſſerer* Erfahrung; unſre *urſprünglichen* Begriffe von *Vorſtellen* ſind lediglich aus der *inneren* Erfahrung geſchöpft, und das *Urbild* einer vorſtellenden Subſtanz iſt für uns allein im Selbſtbewuſstſeyn vorhanden.

136) Nun iſt jeder *konkrete* Begriff von der Maſſe, welche die vorſtellende Subſtanz ausmacht, unmöglich: nicht weil dieſe Subſtanz keine Maſſe hat und haben kann; ſondern, weil die vorſtellende Subſtanz *ſich ſelbſt*

ſelbſt — ſo wenig als das *Auge* — anzuſchauen vermag. Die Maſſe, und ihre Einrichtung, wird zur Möglichkeit jeder Vorſtellung im *Subjekte* vorausgeſetzt, ſie kan. alſo immer nur *Urſache* des Vorſtellens ſeyn; folglich nie etwas *durch Vorſtellung Erkanntes*, das *in ſo ferne Wirkung* des Vorſtellens ſeyn müſste, werden.

137) Von der *Subſtanzialität* der Seele iſt alſo lediglich nur ein *abſtrakter* und *allgemeiner*, kein konkreter, auf Anſchauung ſich beziehender, Begriff möglich.

138) Eben darum iſt auch keine *ſinnliche*, auf Eindruck gegründete, ſondern nur eine raiſonnierte, durch Schlüſſe hervorgebrachte, Vorſtellung von dieſer Subſtanz möglich. Durch ſinnliche Vorſtellung würde ſie als eine relative, aus *Abſoluten zuſammengeſetzte*, Subſtanz, folglich, als *Körper*, vorgeſtellt werden müſſen.

139) Daſs die *Einheit*, die der Subſtanz der Seele im *Selbſtbewuſstſeyn* zukömmt, nicht *relativ*, nicht die Einheit *eines Körpers*, der aus mehreren Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, ſondern abſolut, die Einheit einer aus keinen anderen Subſtanzen zuſammengeſetzten Subſtanz ſeyn müſſe, wird mit Recht, oder Unrecht, daraus geſchloſſen, daſs das Bewuſstſeyn in einem und eben demſelben Ich vorhanden

ſey, daſs alle Empfindungen, Anſchauungen und Gedanken in uns ein *einziges* Subjekt haben, und daſs das *Denken* nur als ein *Verbinden* mehrerer vorgeſtellten Merkmale *in* einem *nicht zuſammengeſetzten* Dinge denkbar ſey. Aber daraus würde ſich nichts weiter ergeben, als daſs die Subſtanz der Seele nicht *körperlich*, keineswegs aber daſs ſie nicht *materiell* — daſs nicht aus mehreren Subſtanzen zuſammengeſetzt, keineswegs, daſs ſie nicht ausgedehnt — daſs ſie keine *relative* Subſtanz, keineswegs daſs ſie als *abſolute* Subſtanz, nicht etwas einen beſtimmten Theil des Raumes unveränderlich Erfüllendes, keine *Maſſe*, das heiſst, nicht dasjenige ſey, worin eben der Charakter einer abſoluten Subſtanz beſteht.

140) Wenn zum Bewuſstſeyn, Denken, Raiſonnieren u. ſ. w. *Einheit* der abſoluten Subſtanz erfordert wird, ſo wird in derſelben zu eben dieſen Zuſtänden nicht weniger *Ausdehnung* vorausgeſetzt; indem ſich bey demjenigen *Vergleichen* mehrerer Eindrücke, Gedanken, u. ſ. w. untereinander, worin das Bewuſstſeyn ꝛc. beſteht, dieſe Eindrücke u. ſ. w. im Subjekte *zugleich*, folglich *auſser einander neben einander*, folglich im Subjekte, in wie ferne es einen beſtimmten Theil des Raumes erfüllt, d. h. *ausgedehnt* iſt, befinden müſſen.

Idea-

Idealismus.

141) *Identität* des *Subjektes* bey allem Wechfel feiner Accidenzen, und *Selbftthätigkeit* find die Charaktere der *Selbftftändigkeit eines Dinges an fich*; durch beyde kündiget fich das *vorftellende Subjekt* im *Selbftbewufstfeyn*, als abfolute Subftanz an.

142) Die Identität des Subjektes und die Selbftthätigkeit werden an den *nicht vorftellenden und ausgedehnten* Subftanzen vermifst, die auch in ihren dauerhafteften Erfcheinungen veränderlich, und auch zu ihren fcheinbarften Kraftäufferungen nur von auffenher beftimmbar find; und daher, fo weit fie in unfrem Bewufstfeyn vorkommen, nur den Grund der Vorftellung von *relativer Subftanz* enthalten können.

143) Der Grund der Vorftellung von *abfoluter Subftanz* kann alfo einzig in dem *vorftellenden Dinge an fich* enthalten feyn; das *eigentliche Objekt* diefer Vorftellung ift das *Ding an fich* als ein *vorftellendes* Ding, und die *abfolute Subftanz läfst fich nur als ein vorftellendes Subjekt denken.*

144) Die Idealiftifche Behauptung, dafs das *Wefen der abfoluten Subftanz*, fo weit daffelbe erkennbar ift, *in der vorftellenden Kraft beftehe*, verbunden mit der Behauptung; *dafs das Dafeyn anderer abfoluten*

Subſtanzen auſſer dem Subjekte des Selbſtbewuſstſeyns unerweislich ſey, macht den *idealiſtiſchen Skepticismus* oder *metaphyſiſchen Egoismus* aus, während die Behauptung, welche das *Daſeyn vieler abſoluter Subſtanzen* annimmt, aber dieſen Charakter den *Körpern* abſpricht, und nur den *vorſtellenden* Subjekten einräumt, zum Weſen des *idealiſtiſchen Dogmatismus* gehört.

Idealiſtiſcher Skepticismus oder metaphyſiſcher Egoismus.

145) Da der Grund der Vorſtellung von einem *ſelbſtſtändigen*, das heiſst, *ſelbſtthätigen*, und beym Wechſel ſeiner Accidenzen *identiſchen* Subjekte nur in dem *Selbſtbewuſstſeyn allein* liegt, und liegen kann: ſo iſt die Vorſtellung von eigentlicher Subſtanz *grundlos*, ſo bald ſie auf ein anderes Subjekt, das nicht das Subjekt des Selbſtbewuſstſeyns iſt, angewendet wird.

146) Alle übrigen Subſtanzen, welche *auſſer* dem Subjekte des Selbſtbewuſstſeyns *in* unſren Vorſtellungen vorkommen, ſind, in ſo ferne ſie nicht das *Subjekt*, ſondern nur *Objekte des Bewuſstſeyns* ſind, nur *relative Subſtanzen*; von denen es ſich nicht ausmachen läſst, *ob* ihnen *auſſer* den Vorſtel-

ſtellungen (*in* denen ſie vorkommen müſſen, ſo weit wir ſie zu kennen vermögen) etwas von dem vorſtellenden Subjekte *verſchiedenes*, als abſolutes Subjekt, zum Grunde liege oder nicht.

147) Der idealiſtiſche Skeptiker läugnet alſo keineswegs das *Daſeyn*, ſondern nur die *Erweislichkeit*, aller andern Subſtanzen auſſer dem Ich; und auch dieſes nur für die *philoſophierende Vernunft*, nicht für den *gemeinen Verſtand*; und er führt den Namen des *metaphyſiſchen Egoiſten* nur in ſo ferne, als er den für ihn *ausgemachten* Charakter eines abſoluten Subjektes, und zwar eines *Dinges an ſich* auf ſein eignes *Ich* einſchränkt.

Idealiſtiſcher Dogmatismus.

148) In dem *Subjekte des Selbſtbewuſſtſeyns* liegt zwar der *nächſte* aber keineswegs der *einzige* und *letzte* Grund der Vorſtellung von *abſoluter Subſtanz*. Dieſer kann nur in der *vorſtellenden Kraft* in ſo ferne enthalten ſeyn, in wie ferne dieſelbe die Natur des *Dinges an ſich überhaupt*, folglich keineswegs des *Ichs* allein, ausmacht.

149) *Dinge an ſich überhaupt* laſſen ſich nur als *Selbſtſtändige*, folglich auch nur

nur als ſolche denken, die den Grund des *Wirkens*, wodurch ſie ihre *Wirklichkeit äuſſern*, in ſich ſelbſt enthalten, das heiſst, *Kräfte* ſind. *Das Weſen einer Subſtanz beſteht in ihrer Kraft.*

150) Nun laſſen ſich *nur zweyerley* Arten von *Veränderungen* denken; ſolche, die in der *Zeit* und im *Raume zugleich* vorgehen, d. h. *Bewegungen;* und ſolche die ſich nicht im Raume (folglich nicht als *Bewegung*) ſondern in *der bloſsen Zeit*, und daher *nicht auſſer* den Subjekten ſelbſt denken laſſen, und dieſe ſind die *Vorſtellungen.*

151) *Bewegung* iſt nur *Veränderung des Orts*, den die Subſtanzen einnehmen; folglich, iſt ſie keine Veränderung *in* der Subſtanz ſelbſt, ſondern nur in den äuſſeren Verhältniſſen, oder in der *Ordnung* wie eine Subſtanz mit und neben anderen *zugleich* exiſtiert; ſie iſt alſo weder ein Leiden noch ein Wirken der Subſtanz, worunter nur *innerliche*, *in* den *Beſchaffenheiten* der Subſtanz ſelbſt vorgehende, *Veränderungen* verſtanden werden können.

152) Die Bewegung iſt alſo eine ſolche Veränderung, deren *Grund* jederzeit *auſſerhalb* des bewegten Dinges liegt, und die daher durchaus *keine Kraftäuſſerung eines Dinges an ſich* ſeyn kann.

153)

153) Es iſt alſo nur eine *einzige* Kraftäuſſerung des *Dinges an ſich*, nämlich die *Vorſtellung*, als eine im Subjekte ſelbſt vorgehende, innere, Veränderung denkbar, zu welcher der Grund in dem Subjekte ſelbſt liegt; und *jedes Ding an ſich überhaupt iſt nur als eine vorſtellende Kraft möglich.*

154) Schon daraus, daſs die Bewegung nicht *in* einer Subſtanz ſelbſt, ſondern nur in dem *äuſſeren Verhältniſs* zwiſchen *mehreren* Subſtanzen, vorgehen kann, und daſs der *Raum* nichts anderes, als jenes äuſſere Verhältniſs iſt; ergiebt es ſich, daſs eine Subſtanz, *an und für ſich* betrachtet, keineswegs als den *Raum erfüllend* gedacht werden, und daſs alſo keiner das Prädikat der *Ausdehnung* zukommen könne.

155) In wie ferne alſo unter Körpern *ausgedehnte Subſtanzen* verſtanden werden; in ſo ferne kann es *keine Körper* geben, und die in unſrem Bewuſstſeyn vorkommenden Körper können, als ſolche, nichts weiter als der *Schein* von reellen Subſtanzen ſeyn.

156) Die ſämmtlichen körperlichen Erſcheinungen haben daher entweder gar *keine* in *endlichen* Weſen vorhandenen *objektiven* Gründe, oder dieſe ſind in *endlichen* aber *unkörperlichen Dingen an ſich* vorhanden. Im erſten Falle wird die Sinnenwelt *unmittelbar* durch das *unendliche vorſtellende*

de

de Weſen in den Vorſtellungen der endlichen (durchaus nicht auſſer denſelben) hervorgebracht; und nur die *Geiſterwelt*, als ſolche, hat eine auſſer der bloſſen Vorſtellung beſtehende *reelle Exiſtenz* oder *Subſiſtenz* — Lehre des *Spiritualismus* — Im zweyten Falle giebt es auſſer dem *unendlichen* und den *endlichen Geiſtern* auch noch andere einfache und vorſtellende Subſtanzen — Lehre der *Monadologie*.

Spiritualismus. *)

157) Aus dem Vorhandenſeyn ſolcher Vorſtellungen, die in unſrem Bewuſstſeyn vorkommen, aber von unſren Eigenen weſentlich verſchieden ſind, und die wir als die uns mitgetheilten Vorſtellungen anderer vorſtellender Subſtanzen unſrer Art anerkennen, ergiebt ſich das Daſeyn *mehrerer* mit Vernunft und Willen begabter *endlicher* einfacher und vorſtellender Weſen, das heiſst, *endlicher Geiſter*.

158)

*) In einer *weiteren* Bedeutung wird auch die Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele im *Dualismus* mit dem Namen *Spiritualismus* bezeichnet der hier nur von dem *Idealiſtiſchen* gebrauoht wird.

158) Dieſe Geiſter können durch ihre endlichen vorſtellenden Kräfte nur *Vorſtellungen* (und auch dieſe nur) *erzeugen*, d. h. keineswegs *aus nichts*, ſondern nur aus einem ihnen *gegebenen Stoffe* hervorbringen.

159) Aus dem Daſeyn des in den Vorſtellungen der Geiſter enthaltenen Stoffes ergiebt ſich das Daſeyn eines vorſtellenden Weſens, das jenen Stoff durch ſeine Kraft hervorbringt, und eben darum ein *unendlicher Geiſt iſt.*

160) Das Daſeyn auſſer den Vorſtellungen vorhandener, von den Geiſtern und ihren Vorſtellungen verſchiedener *endlicher* realer Objekte oder ſubſtanzieller *Dinge an ſich*, wird mit Unrecht aus unſren Vorſtellungen von der Sinnenwelt, und den in denſelben vorhandenen uns gegebenen *Stoffe* derſelben geſchloſſen.

161) Dieſer Schluſs würde nur in ſo ferne gelten können, in wie ferne jener *Stoff* nur als die Wirkung ſolcher *endlichen Dinge an ſich* gedacht werden müſste. Allein derſelbe läſst ſich nur als *unmittelbare* Wirkung eines *unendlichen* Weſens denken, das allein *Stoff hervorbringen*, d. h. erſchaffen kann.

162) Die *Objekte der Sinnenwelt* ſind alſo als *Dinge an ſich* gedacht, nichts als

ein

ein bloſser *Schein*, der vermittelſt eines durch Phantaſie irregeleiteten Raiſonnements erzeugt wird, aber als *vorgeſtellte Dinge*, in welcher Eigenſchaft ſie auch allein in unſrem Bewuſstſeyn wirklich vorkommen, ſind ſie einerſeits Wirkungen unſrer vorſtellenden Kraft die aus dem gegebenen Stoffe, die Vorſtellungen jener Dinge erzeugt, andererſeits Wirkungen der Gottheit, die jenen Stoff in der Empfänglichkeit der Geiſter hervorbringt.

163) Da die Objekte der Sinnenwelt im Bewuſstſeyn der endlichen Geiſter nur als *vorgeſtellte Dinge* vorkommen können, ſo könnten ſie als *Dinge an ſich* zu unſrem Bewuſstſeyn kein anderes Verhältniſs haben, als daſs ſie uns den Stoff zu den in uns vorgehenden Erſcheinungen lieferten. Sie würden alſo als endliche Weſen zu einem Zweck erſchaffen ſeyn, den der Schöpfer derſelben durch *unmittelbare Erſchaffung* jenes Stoffes *eben ſo gut* erreichen, und den Er, als ein vernünftiges Weſen, durch *kein entbehrliches* Mittel bewirken kann.

Monadologie.

164) Eine *endliche* vorſtellende Kraft läſst ſich nicht ohne auſſer ihr ſelbſt befindliche *endliche Objekte ihrer Vorſtellungen*, und

und in wie ferne der Inbegriff ſolcher Objekte, *Welt* heiſst, nicht ohne eine *Welt*, denken.

165) Die *Realität* dieſer Welt iſt daher eben ſo gewiſs als die Realität eines vorſtellenden endlichen Dinges, die ſich uns durch unſer Selbſtbewuſstſeyn ankündigt

166) Das *Reale der Welt* beſteht aus den endlichen *Dingen an ſich* und dem *Zuſammenhang* derſelben.

167) Jede nicht *unendliche* vorſtellende Kraft hat *Schranken*, eine mit Negation verbundene Realität, poſitives Vermögen mit Unvermögen gepaart.

168) Das *Reale* der Welt oder die *Dinge*, *wie ſie an ſich ſind*, ſind nur ſo weit vorſtellbar, als das *Poſitive* des Vermögens der vorſtellenden Kraft reicht.

169) Das *Poſitive* des Vorſtellungsvermögens heiſst die *intellektuelle Kraft*, das *Negative* in ſeinem Einfluſs auf das Poſitive — die *Sinnlichkeit*.

170) Durch intellektuelle Kraft werden die Dinge *deutlich*, durch Sinnlichkeit *undeutlich* vorgeſtellt; die letztere hält ihrem Subjekte nur den *Schein* der Dinge, die Erſtere, als *Verſtand*, die *Dinge an ſich einzeln*, als *Vernunft* aber, im *Zuſammenhange* vor.

171) Die *Körper* als Körper folglich als *ausgedehnte* Subſtanzen vorgeſtellt, ſind nur durch *ſinnliche*, das heiſst, *undeutliche* Vorſtellungen vorgeſtellt.

172) Durch *deutliche*, das heiſst, *intellektuelle*, Vorſtellungen vorgeſtellt; werden ſie als *Aggregate unausgedehnter* Subſtanzen befunden. Denn das Subſtanzielle an dem Körper kann nicht in der *Zuſammenſetzung*, ſondern nur in demjenigen *Zuſammenſetzenden* liegen, das von allen Zuſammengeſetzten verſchieden, folglich *einfaches Element* iſt.

173) Der *Körper* als *Körper* iſt nur für die ſinnliche Vorſtellung, nicht auſſer derſelben vorhanden, iſt nur eine *relative*, keine *abſolute* Subſtanz. *Auſſer* der ſinnlichen, *in* der intellektuellen, Vorſtellung und folglich auch in den *Dingen an ſich* giebt es keine andere als *unkörperliche und vorſtellende Subſtanzen.*

174) Da die Bewegung nur Veränderung in den *Verhältniſſen*, nicht aber in den *Beſchaffenheiten* der einfachen Subſtanzen iſt: ſo geht dieſelbe nur in *Aggregaten* einfacher Subſtanzen, nur in den *Körpern*, vor, und iſt nur Aeuſſerung *relativer* Subſtanzen.

175) Die abſoluten Subſtanzen, welche die *Elemente* der Körper ausmachen, ha-

haben keine andere als eine *vorſtellende* Kraft, und führen in Rückſicht, auf ihre Einfachheit und Kraft, die ihnen mit jeder anderen Subſtanz gemein iſt, den Namen der *Monaden.*

176) Eine *Monade*, die mit einem *organiſchen Körper* verbunden, die Welt ſich nach der Lage und Beſchaffenheit deſſelben vorſtellt, heiſst eine *Seele.*

177) Durch die Beziehung auf die Lage und Beſchaffenheit der Organiſation werden die *Schranken* der endlichen Monade in ſo ferne *erweitert*, als die endliche vorſtellende Kraft derſelben auf einen gewiſſen Standpunkt der Beſchauung des Weltganzen, auf gewiſſe Gegenſtände, und gewiſſe Beſchaffenheiten derſelben *eingeſchränkt* und dadurch in Stand geſetzt wird, ſich *etwas* von der Welt *beſtimmt* und *klar* vorzuſtellen; da ſie auſſerdem ihrer urſprünglichen Beſchränkung wegen von dem für ſie unermeſslichen Weltganzen *nichts* beſtimmt und klar vorzuſtellen vermöchte.

178) Aus Mangel eines ſolchen ihre Beſchränkung beſchränkenden *Mediums* verliert ſich die endliche Wirkſamkeit einer Monade, z. B. eines *Elementes* des Körpers, in der Vorſtellbarkeit des Univerſums, wie ein Tropfen im Ocean; und iſt keiner beſtimmten und klaren Vorſtellung fähig. Die

Elemente der Körper ſind daher immer in einem Zuſtande des *dunkeln* Bewuſstſeyns, *ſchlafende Monaden* (*Monades nudae, ſopitae*).

179) Die Seelen der *unvernünftigen Thiere* ſind durch ihre Beſchränkung auf die Organiſation, *klarer*, d. h. ſolcher Vorſtellungen fähig, durch welche ſie gewiſſe Gegenſtände zu unterſcheiden vermögen; aber als *unvernünftig* ſind ſie *deutlicher*, d. h. ſolcher Vorſtellungen, durch welche der *Zuſammenhang* der *Dinge an ſich* vorgeſtellt wird, unfähig.

180) Das Vermögen der deutlichen Vorſtellung, und zwar des *Zuſammenhanges der Dinge überhaupt*, iſt nicht wie das Vermögen der *klaren* Vorſtellung einer gewiſſen Menge, und gewiſſer Beſchaffenheiten von Objekten aus der *Beſchränkung der Seele auf die Lage des organiſchen Körpers*, folglich nur aus der eigenthümlichen *höhern* Kraft der vorſtellenden *vernünftigen* Subſtanz begreiflich, die daher als *Geiſt* von den *Thierſeelen* ſowohl als von den *Elementen* der *Materie* weſentlich verſchieden iſt.

181) Das *Daſeyn* aller *endlichen* Monaden iſt nur als die *Wirkung* einer *unendlichen* Monas begreiflich, die alles Mögliche mit abſoluter Klarheit und Deutlichkeit

keit vorſtellt, und unter allen möglichen Welten, d. h. unter allen möglichen *Inbegriffen* möglicher endlicher Monaden der *Beſten dadurch* das Daſeyn giebt, daſs Sie dieſelbe für die *Beſte erkennt.*

182) Der *Charakter der beſten Welt* beſteht in der durchgängigen Gemeinſchaft der endlichen Subſtanzen, ihren zuſammenſtimmenden Wirkungen, mit einem Worte, in der *abſoluten Geſetzmäſsigkeit*, welche die *Harmonie des Ganzen* ausmacht.

183) Da keine abſolute Subſtanz, weil ihr Weſen in der vorſtellenden Kraft beſteht, *auſſer* ſich zu wirken vermag, ſo läſst ſich die Harmonie ihrer Veränderungen mit den Veränderungen Anderer keineswegs aus einem *phyſiſchen Einfluſſe* derſelben in einander (aus einer realen Wechſelwirkung) ſondern nur dadurch begreifen, daſs allein diejenigen Subſtanzen zur Wirklichkeit gelangt und zugleich vorhanden ſind, welche durch ihre eigene Kraft in ſich ſelbſt diejenigen Wirkungen hervorbringen, die mit den auf eben dieſelbe Weiſe in andern entſtehenden Wirkungen übereinſtimmen.

184) Durch dieſe *vorherbeſtimmte Harmonie*, welche der Geſetzmäſsigkeit in der Einrichtung und im Gange des Weltganzen zum Grunde liegt, läſst ſich allein auch die *Gemeinſchaft zwiſchen Seele und*

Körper begreifen; da die Seele als eine abſolute Subſtanz keineswegs auſſer ſich, und der Körper als eine relative Subſtanz nur auf andere relative Subſtanzen zu wirken vermag (Bewegung nur unter *Aggregaten* einfacher Dinge vorgehen kann).

Das Fundament des negativen Dogmatismus, oder des metaphyſiſchen Skepticismus.

185) Der Grund der Vorſtellung des *Abſoluten*, von unſrer Vorſtellungsart ſchlechterdings unabhängigen, der *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft*, müſste, wenn dieſe Vorſtellung *objektive Wahrheit*, eine nicht blos eingebildete Realität, Probehältigkeit vor der Vernunft haben ſollte, in den *Dingen an ſich* vorhanden, und folglich müſsten die *abſoluten Subſtanzen* u. ſ. w. *vorgeſtellte Dinge an ſich ſeyn.*

186) Wir kennen jedes Objekt, das wir von unſren Vorſtellungen unterſcheiden nur unter dem Charakter des *Vorgeſtellten*, und vermögen daher keineswegs daſſelbe als *Vorgeſtelltes*, mit ſich ſelbſt als einen *Nichtvorgeſtellten* zu vergleichen, um uns der *Einſtimmung* zwiſchen dem Dinge *im Bewuſstſeyn*, und dem Dinge *auſſer dem* Be-

Bewuſstſeyn zu verſichern. Dieſe Einſtimmung wird daher ohne Grund vorausgeſetzt.

187) Die *vorgeſtellte* Subſtanz u. ſ. w. iſt als vorgeſtellte, die Subſtanz u. ſ. w. in wie ferne ſie *von unſrer Vorſtellung abhängt*, folglich nur eine *relative*, keineswegs *abſolute* Subſtanz, u. ſ. w. Die *abſolute* müſste alſo, die ſchlechterdings *nicht vorgeſtellte* ſeyn, aus der als einem völlig unbekannten Etwas ſich auch nichts begreifen läſst.

188) Da jede bekannte und vorſtellbare Subſtanz nur *relativ* ſeyn kann: ſo kann die *Vorſtellung der abſoluten* keinen Probehältigen, vernünftigen Grund haben.

189) Die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, durch die wir das Abſolute in unſren Vorſtellungen von *Subſtanz*, u. ſ. w. von dem Relativen *unterſcheiden*, iſt eine durch oft wiederholte ähnliche Eindrücke, folglich durch Gewohnheit begreifliche Täuſchung.

190) In wie ferne das *Abſolute*, *Nothwendige* und *Allgemeine* den Charakter der *wiſſenſchaftlichen Gewiſsheit*, und des *philoſophiſchen Wiſſens* ausmacht, in ſo ferne iſt auch dieſe Gewiſsheit und dieſes Wiſſen bloſse Täuſchung.

Das Objekt der künftigen Metaphyſik.

191) Durch die kritiſche Philoſophie wird keineswegs, wie ſo mancher ihrer Vertheidiger und Gegner dafür hält, die *Metaphyſik überhaupt* ſondern nur die *bisherige* in allen ihren möglichen und wirklichen Syſtemen aufgehoben.

192) Den Reſultaten der *Kritik* zufolge, iſt die Metaphyſik keineswegs wie ihre bisherigen Pfleger und Vertheidiger dafür hielten, die *erſte Philoſophie*, die Wiſſenſchaft der *letzten Erkenntniſsgründe* der menſchlichen Erkenntniſs, ſondern ſie ſetzt noch eine andere Wiſſenſchaft voraus, der dieſer Rang allein gebührt, welche das transcendentale Vermögen des Gemüthes zum Objekte hat, und in dem Syſteme der kritiſchen Philoſophie *die Kritik der reinen Vernunft;* im Syſteme der *Philoſophie ohne Beynahmen* aber, die reine *Elementarphiloſophie* iſt. Daher

193) iſt die Metaphyſik keineswegs, wie ihre Gegner behaupten, ein vergeblicher Verſuch der ihre Kräfte verkennenden Vernunft, welcher wenn er auch je gelingen könnte ohne allen Nutzen ſeyn würde: ſondern ſie iſt das ſichere Reſultat von Unterſuchungen, die dem menſchlichen Geiſte durch ſeine theoretiſchen und praktiſchen Bedürfniſſe unvermeidlich ſind, und ohne wel-

welche für das Studium der *phyſiſchen* Natur keine feſten leitenden Principien, für die *ſittliche Kultur* aber nicht einmal beſtimmte und reine Grundbegriffe von *Moralität* und *Religion* möglich ſind.

194) Die Metaphyſik iſt keineswegs, wie ihre bisherigen Pfleger und Vertheidiger dafür hielten, die Wiſſenſchaft der *Dinge an ſich*, ſondern die Wiſſenſchaft der *Dinge* unter den im *transcendentalen Vorſtellungsvermögen* gegründeten Merkmalen, und folglich die Wiſſenſchaft theils der transcendentalen Merkmale der *Erſcheinungen* (*Phönomene*) theils der bloſsen *Vernunftweſen* (*Noumene*) die als ſolche von den *Dingen an ſich* nicht weniger als von den *Erſcheinungen* verſchieden ſind.

195) Die *metaphyſiſchen Merkmale* ſind keineswegs, wie die Gegner dieſer Wiſſenſchaft behaupten, *willkührliche* und *erkünſtelte Abſtraktionen* aus *Empfindungen* geſchöpft, leere Worte in deren Bedeutungen eben darum keine Wahrheit ſeyn könnte, weil dieſe nur in dem *Konkreten* und *Individuellen* der Empfindung enthalten wäre, ſondern ſie ſind *nothwendige* und *natürliche* Karaktere wirklicher vorgeſtellter Dinge, von der Empfindung, den Eindrücken, der Erfahrung in ſo ferne *völlig unabhängig*, als ſie in demjenigen, was zur *Möglichkeit* der Erfahrung von aller wirklichen

Erfahrung im Gemüthe vorausgeſetzt werden muſs, gegründet ſind, aber in ſo ferne von der Erfahrung *abhängig* als ihre Quelle nichts als die *beſtimmte Möglichkeit der Erfahrung*, das auf Erfahrung eingeſchränkte Vermögen des Gemüthes iſt.

196) In wie ferne die metaphyſiſchen Merkmale *urſprünglich* nichts anderes ſind, als die im Vorſtellungsvermögen gegründeten *Formen* der Vorſtellungen, die durch die Vorſtellungen auf die *vorgeſtellten Dinge, als ſolche*, bezogen werden, in ſo ferne kann auch die Wiſſenſchaft jener Formen ſowohl wie dieſelbe in der *Kritik der reinen Vernunft*, als auch wie ſie in der *Elementarphiloſophie* aufgeſtellt wird, *Metaphyſik* in *weiterer Bedeutung* genannt werden, und dann bedeutet Metaphyſik ſo viel als *transcendentale Philoſophie überhaupt.*

197) Aber in der *engeren* Bedeutung des Wortes *Metaphyſik* iſt ſowohl die *Kritik der reinen Vernunft*, die nach der Verſicherung ihres Urhebers nur *Propädeutik der Metaphyſik* ſeyn ſoll, als auch die *Elementarphiloſophie*, welche die *transcendentalen gemeinſchaftlichen Principien aller Philoſophie* aufſtellt, von der Wiſſenſchaft der von allen Vorſtellungen und Eigenſchaften bloſser Vorſtellungen verſchiedenen *reellen Objekte, ſo weit dieſelbe â priori vorſtellbar ſind,*

ſind, *oder* von *der eigentlichen Mataphyſik* weſentlich verſchieden.

198) Die eigentliche Metaphyſik kann keineswegs Wiſſenſchaft der *Dinge überhaupt* heiſſen. Denn, wenn man auch unter dem Dinge überhaupt das *Vorſtellbare als ſolches* verſteht, folglich aus dem Begriffe deſſelben das *Ding an ſich*, als das *Nichtvorſtellbare* ausſchlieſst; ſo iſt doch *unter* den Begriff des *Vorſtellbaren überhaupt* noch vieles enthalten was nicht in die *Metaphyſik* gehört; denn

199) Auch *Vorſtellungen* können vorgeſtellt werden, Objekte von Vorſtellungen ſeyn, und in ſo ferne *Dinge* heiſſen. Allein die Vorſtellungen, als ſolche, gehören in Rüchſicht auf das, was an ihnen *transcendental iſt*, in die *Kritik der reinen Vernunft* und in die *Elementarphiloſophie*, — was an ihnen aus der *Erfahrung* geſchöpft iſt — in die *empiriſche Pſychologie* — was an ihnen dem *Raiſonnement* eigen iſt — in die *Logik*. Die Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft der Objekte, die keine Vorſtellungen und keine Merkmale bloſser Vorſtellungen ſind, und in ſo ferne von dieſen durch die Benennung *realer Objekte* ausgezeichnet werden.

200) Ein *reelles Objekt*, in wie ferne es von aller bloſsen Vorſtellung verſchieden iſt, läſst ſich nur entweder als ein *für ſich beſtehendes Ding*, ein *reales Subjekt*, eine

Sub-

Subſtanz, oder als *nicht* für ſich beſtehend, ſondern nur *in* und *durch* das für ſich beſtehende, als ein *reales Prädikat*, als *Accidenz*, denken. Man verſteht daher unter den *realen Objekten* die Subſtanzen mit ihren Accidenzen zuſammengenommen; die Metaphyſik iſt daher Wiſſenſchaft der *Subſtanzen*; und die *Vorſtellungen* gehören nicht als bloſse Vorſtellungen, ſondern nur als *Accidenzen* der *vorſtellenden Subſtanz* in die Metaphyſik.

201) Aber auch die *Phyſik* iſt Wiſſenſchaft von Subſtanzen. Freylich nur von einer *gewiſſen Art* derſelben, nämlich der *Körperlichen*. Aber man würde die Metaphyſik ſehr unrichtig charakteriſieren; wenn man ſie, die Wiſſenſchaft der *unkörperlichen Subſtanz* nennen, und als ſolche von der *Phyſik* unterſcheiden wollte. Denn auch ſie beſchäftiget ſich mit *gewiſſen* Merkmalen körperlicher Subſtanzen. Auch die *körperlichen* Subſtanzen haben *metaphyſiſche Prädikate*; unter denen das Merkmal der *Subſtanz* ſelbſt, als Beyſpiel dienen kann.

202) Diejenigen Merkmale phyſiſcher Subſtanzen deren Vorſtellung ihren Stoff aus *äuſſeren Eindrücken* zieht, heiſſen die *phyſiſchen* zum Unterſchied von den *metaphyſiſchen*, welche *â priori* in dem Vorſtellungsvermögen gegründet ſind, und in ſo ferne auch die *transcendentalen* zum Unterſchied

ſchied von jenen, als den *Empiriſchen* heiſſen.

203) Da auch die *phyſiſchen* Merkmale für die phyſiſchen *Gattungen* und *Arten* der Subſtanzen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* haben z. B. die Subſtanz des *Holzes*, *des Metalles*, *Elfenbeins*, u. ſ. w. *allen* Hölzern u. ſ. w. *nothwendig* und *allgemein* zukömmt; ſo würde der *Begriff* der Metaphyſik viel zu *weit ausgedehnt* werden; wenn man ſich in demſelben die *Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Subſtanzen dächte.* Denn es würden auch phyſiſche Merkmale in dieſen Begriff gehören.

204) Auf der anderen Seite würde der Begriff der Metaphyſik *viel zu enge* werden; wenn man in demſelben nur die Wiſſenſchaft der *abſolut* nothwendigen Merkmale *aller* Subſtanzen *überhaupt* dächte. Alsdann würden die *transcendentalen* Merkmale, die den *körperlichen* Subſtanzen *eigenthümlich* ſind, und die Subſtanz der *Seele* und der *Gottheit*, deren Merkmale lediglich aus den transcendentalen *abgeleitet* ſind und nur dieſen Subſtanzen allein zukommen, nicht in die Metaphyſik gehören.

205) Die Metaphyſik iſt alſo die Wiſſenſchaft der *realen Objekte* in wie ferne dieſelben durch keine anderen als im trans-

cen-

cendentalen Vorſtellungsvermögen gegründeten Merkmale vorgeſtellt werden.

206) Die realen Objekte ſind entweder *erkennbar und begreiflich* oder lediglich aber nothwendig *denkbar* und *unbegreiflich;* die Einen werden durch *Sinnlichkeit und Verſtand*, die Andern durch *reine Vernunft* allein vorgeſtellt.

207) Daher zerfällt die Metaphyſik in die Wiſſenſchaft *der ſinnlichen* und der *überſinnlichen Objekte*; die Eine betrift die transcendentalen Merkmale der *empiriſchen Gegenſtände;* die Andere alle diejenigen Gegenſtände, die lediglich durch *reine Vernunft* gedacht werden müſſen; nämlich: die überſinnliche *Subſtanz der Seele*, die *Freyheit des Willens*, das aus der *phyſiſchen* und *moraliſchen Welt* beſtehende *Univerſum*, und *die Gottheit.*

III.

Ausführlichere Darſtellung

des

negativen

Dogmatismus

oder

des metaphyſiſchen

Skepticismus.

Nor can there remain any ſuſpicion, that this ſcience (of the parts and powers of mind) is uncertain and chimerical; unleſs we ſhould entertain ſuch a ſcepticism as is intirely ſubverſive of all ſpeculation and action.

DAVID HUME.

In keinem Zeitpunkte war der Begriff des Skepticismus in der Philoſophie zugleich ſo vieldeutig und ſo genau beſtimmt und nie gab es ſo viele eingebildete und ſo wenige wirkliche *philoſophiſche Skeptiker*, als gegenwärtig. Je tiefer die philoſophierende Vernunft durch ihre auserwählten Repräſentanten in die dunkeln Regionen der noch unbekannten *letzten Principien* vordringt, deſto gröſser wird die Anzahl der mittelmäſsigen Köpfe, denen es an Kraft, und der vorzüglichen, denen es entweder an Luſt oder an Muſse gebricht, ihr auf dieſem finſteren, ſchroffen und ſteilen Pfade zu folgen. Dieſe beyden Klaſſen der *zurückbleibenden* werden daher an den Entdeckungen der *Fortſchreitenden* nichts als eine *Dunkelheit* gewahr, die bey philoſophiſchen Unterſuchungen, wo die *Klarheit* erſt eine *Folge* der mühſam errungenen *Deutlichkeit* iſt, nur durch Anſtrengung zerſtreut werden kann; aber eben darum gewöhnlich für unüberwindliche *Undeutlichkeit* gilt. Köpfe, die zur höheren Abſtraktion entweder unfähig, oder nicht aufgelegt ſind, finden

den in den verschiedenen Behauptungen der Selbstdenker, die sich nur durch tiefes Nachforschen unter einander vereinigen lassen, nichts als Widersprüche; und die *Schwierigkeit*, auf welche sie bey der versuchten Auflösung philosophischer Probleme stossen, ist für sie eine *Unmöglichkeit*, welche das Unvermögen der philosophierenden Vernunft ausser allen Zweifel setzt. Sie halten sich für *Philosophen*, weil sie sich einiger Belesenheit in philosophischen Büchern, und einiges Nachforschens bewusst sind, und für *Skeptiker*, weil das Resultat, zu dem sie bey *Gelegenheit* ihres angeblichen Philosophierens gelangt sind, im *Dahingestellt seyn lassen* jener Probleme besteht.

Dieser Skepticismus wird nicht wenig durch diejenige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit begünstiget, die in unserm Zeitalter in dem Verhältnisse überhandnimmt, in welchem die einseitige Cultur des eigennützigen Triebes durch den steigenden Luxus immer weiter um sich greift, Geld immer ausschliessender für den Maasstab aller Realität angesehen, die philosophische Speculation immer enger mit der Kaufmännischen verbunden, und von den Schriftstellern immer absichtlicher für den Kauf raisonniert und lukubriert wird. Mit der Vervielfältigung, Verfeinerung, und zum Theil auch

auch ſelbſt der Verſchönerung der Berührungspunkte des Sichtbaren und Handgreiflichen wird das Intereſſe an dem Unſichtbaren und Ueberſinnlichen immer ſchwächer und ſeltener, und durch die künſtlich erhöhete Reitzbarkeit der Organe, die überſpannte Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Empfindungen, und das dadurch aufgeregte Streben nach unnatürlichen Genüſſen, wird das Streben nach reiner, und folglich intellektueller, Wahrheit verdrängt, welches ſich nur mit einer gewiſſen Gleichgültigkeit gegen Luſt und Unluſt, und mit einem ruhigen, heiteren und feſten Blicke des Geiſtes verträgt.

Zu den vornehmſten Quellen des Skepticismus, von dem bisher die Rede war, gehört auch die ſo ſehr angeprieſene und beliebte Methode die *Philoſophie* — durch ihre *Geſchichte* zu ſtudieren. Wer ſie auf dieſem Wege zuerſt kennen zu lernen unternimmt, kömmt gar bald zu der höchſt irrigen Meynung, daſs ſie ſich auf keinem andern Weg kennen lernen laſſe. Eine lediglich *hiſtoriſche* Bekanntſchaft mit der *Philoſophie*, und ſogar auch mit ihrer *Geſchichte* ſelbſt, iſt ein viereckigter Cirkel. Wer ohne den Leitfaden der letzten Principien des philoſophiſchen Wiſſens, den Charakter und die Schickſale dieſes Wiſſens

in dem historischen Apparat ächter und unächter Denkmäler entdecken will, wird sich von der wahren Kenntniss der Philosophie und ihrer Geschichte in dem Verhältnisse weiter entfernen, als er sich ihr durch seine zunehmende Gelehrsamkeit zu nähern glaubt. Indem er die Wahrheit, ohne über ihre Bedingungen mit sich selbst einig zu seyn, allenthalben aufsucht, ist er in der Gefahr, sie nirgends zu finden, und je nachdem einem blos historischen Kenner und Bearbeiter der Philosophie entweder *weniger* Scharfsinn oder *weniger* Witz zu Theil geworden ist, wird er sich entweder zu dem seichten *Eklekticismus*, der unter allen Lehrsätzen *Uebereinstimmung*, oder zu dem seichten *Skepticismus*, der unter allen *Widersprüche* wittert, bekennen, und beyde werden ihre Ahnungen für Ausspräche des gesunden Verstandes, die nur durch Grübeley weiter zergliedert, und für Zeugnisse der Geschichte, die nur durch Unsinn bezweifelt werden können, erklären.

Eines der unstreitigsten Resultate des *blos historischen Studiums der Philosophie* ist, „dass die Vernunft, wenn sie mit sich „einig werden will, alles weitere Philoso„phieren aufgeben müsse.“ Denn es giebt auf dem ganzen Gebiethe der Geschichte der Phi-

Philoſophie keine Thatſache, die auffallender und ausgemachter wäre, als: „daſs die „philoſophierende Vernunft in den Perio„den ihrer ſchönſten Wirkſamkeit, und in „ihren vornehmſten Repräſentanten älterer „und neuerer Zeiten, im *Plato* und *Ari„ſtoteles*, im *Epikur* und *Zeno*, im *Leib„nitz* und *Locke*, im *Hume* und *Kant*, mit „ſich ſelbſt uneinig war.“ Die Reſultate des *Materialismus* und *Spiritualismus*, *Atheismus* und *Theismus*, *Naturalismus* und *Supernaturalismus*, *Empirismus* und *Rationalismus*, *Dogmatismus* und *Criticismus* ſind durch Männer von ungefähr gleichem Genie und gleicher Wahrheitsliebe aufgeſtellt, durch gleich ſcharfſinnige Beweiſe unterſtützt, und durch dieſelbe auf *Vernunft* und *Erfahrung* als die letzten Quellen aller Wahrheit zurückgeführt worden. Bey der Wahl unter dieſen einander entgegengeſetzten, und durch gleich ſcheinbare Gründlichkeit anlockenden Theorien, durch das *moraliſche* und *religiöſe Gefühl* ſicher geleitet zu werden, iſt ein Vortheil, der auch bey dem beſten Willen gemeiniglich durch den Verſuch, jene Gefühle auf beſtimmte Begriffe zu bringen, um ſo gewiſſer verlohren geht, je ſorgfältiger man dabey die *Geſchichte der praktiſchen Philoſophie* zu Rathe zieht. Hier ſpringt ſogleich wieder die leidige Thatſache in die Augen

„dafs die philosophierende Vernunft über „die Ueberzeugungsgründe von den *Grund-* „*wahrheiten der Moralität* und *Religion* „durchaus nichts einstimmiges festgesetzt, „und keine allgemein geltenden *Grundbe-* „*griffe* und *Grundsätze* der *Moral* und des „*Naturrechtes* geliefert habe.“ Hier ist es, wo nicht nur die kalte Gleichgültigkeit gegen Wahrheit, sondern auch die Verzweiflung des verirrten Forschers gewöhnlich die Miene der Bescheidenheit annimmt. „Wie „soll ein einzelner Mann sich schmeicheln „dürfen, dafs die philosophierende Vernunft „in seiner Person zum Einverständnisse mit „sich selbst gelangen werde, da ihr dieses „durch alle Bemühungen der Weisesten und „Besten aus allen Zeiten und Völkern bis „jetzt noch nicht gelungen ist?“

Bey einer solchen Gemüthsstimmung bedarf es auch nicht der geringsten Bekanntschaft mit den *eigentlichen Gründen des philosophischen Skepticismus*, um sich für den entschiedensten Skeptiker anzusehen. Gewöhnlich findet man es auch höchst überflüssig, durch das mühsame Studium der Schriften eines *Sextus* und *Hume* eine Ueberzeugung erst aufzusuchen, die man bereits auf einem kürzern und leichtern Weg erworben hat. Wer es aber nichts desto weniger der Mühe nicht unwerth findet, die

die Raiſonnements dieſer Schriftſteller entweder unmittelbar aus den Quellen ſelbſt, oder welches weit öfter der Fall iſt, durch Auszüge und Citationen kennen zu lernen, der wird dieſelben, ohne ſie zu verſtehen, und *durch ſie* überzeugt zu ſeyn, gleichwohl um ſo verſtändlicher und überzeugender finden, je weniger er in ihnen etwas anderes als die Beſtätigung einer Ueberzeugung geſucht hat, die ſchon ohne ſie für ihn ausgemacht war.

Ich fordere zum *Weſen* des *philoſophiſchen* Skepticismus auch ſchon in der *weiteſten* Bedeutung dieſes Ausdrucks, daſs er von *Grundſätzen* ausgehe. Ich verſtehe unter Grundſätzen *Urtheile der Vernunft*, die entweder ſchlechthin oder doch dort, wo ſie als Gründe gebraucht werden, keines Beweiſes fähig und bedürftig ſind. Eine Ueberzeugung iſt *hiſtoriſch*, in wie ferne ſie durch *Thatſachen*, *philoſophiſch*, in wie ferne ſie durch *Grundſätze* begründet iſt. Dieſe Begründung iſt ihr ſo weſentlich, daſs ſie nur um derſelben willen allein philoſophiſch oder hiſtoriſch heiſſen kann.

Der Skepticismus beſteht daher keineswegs in einem gänzlichen Mangel an aller Ueberzeugung, ſondern vielmehr in der philoſophiſchen, auf Grundſätzen beruhenden Ueberzeugung, daſs man ſein Urtheil

zurückhalten müsse. Wer da zweifelt, ob er auch überhaupt mit Grund zweifle, ist eben so wenig ein *philosophischer* Skeptiker, als derjenige, bey dem der Grund seines für ihn ausgemachten Zweifels blos *historisch* ist. Für den philosophischen Skeptiker muss es also etwas Ausgemachtes geben, und zwar etwas philosophisch Ausgemachtes; und dieses sind nicht nur seine Grundsätze, sondern auch seine Zweifel selbst, in wie ferne dieselben aus den Grundsätzen erfolgten.

Die Ueberzeugung, dass man sein Urtheil über unausgemachte Sätze bis zur vollendeten Untersuchung zurückhalten müsse, ist kein Skepticismus. Auch nicht einmal die Ueberzeugung, „dass der *Philo-* „*soph* sein Urtheil so lange aufschieben müs- „se, bis er die Gründe desselben auf die „*letzten Principien* zurückgeführt habe," kann diese Benennung führen. Denn sonst würde jeder vernünftige Mann, und jeder *Philosoph*, der dieses Namens werth ist, auch ein Skeptiker heissen müssen. Nur sehr uneigentlich kann also was immer für ein Zweifeln, das auf blos *logischen* und *kritischen Principien* beruht, auch wenn es zur höchsten Fertigkeit geworden ist, ein *skeptisches* heissen, und es kann von einem *logischen und kritischen Skepticismus* immer nur

nur in einer weiteren Bedeutung des letzteren Wortes die Rede seyn.

Die *engere* Bedeutung desselben ist auf die philosophische Ueberzeugung eingeschränkt; „dass man sein Urtheil (über ge„wisse Gegenstände) *auf immer* zurückhal„ten müsse.“ Es gehört also zum Charakter des skeptischen Zweifels, dass er für den Zweifler unauflöslich, oder wenigstens durch die Ueberzeugung von seiner Unauflöslichkeit begleitet ist.

Dieser Skepticismus *urtheilt*, *weiss* und *behauptet*, dass sich über gewisse Gegenstände nichts urtheilen, wissen und behaupten lasse. Er setzt *dogmatisch* fest, dass über die erwähnten Gegenstände kein gründliches Urtheil möglich, und jedes mögliche Urtheil grundlos sey. Er *läugnet* also die *Wahrheit*, in wie ferne sie ein Urtheil und zwar ein gegründetes Urtheil über den Gegenstand vorausetzt. In wie ferne er weiss, dass er nicht urtheilen könne, in so ferne hält er jedes positive und negative Urtheil über den Gegenstand zurück, bejahet weder noch verneint er etwas über denselben, entscheidet weder über die Wahrheit noch über die Falschheit irgend eines Prädikates, das dem Dinge an sich und unabhängig von der Vorstellung desselben, und dem Urtheile über denselben zukommen möchte, und in

so ferne befindet er sich im Zustande des *Zweifels.* Auf diese Weise verschwindet der Widerspruch, durch welchen der philosophische Skeptiker die Wahrheit zugleich zu läugnen und zu bezweifeln, und sein Urtheil über dieselbe zu fällen und zurückzuhalten scheint.

Wenn der philosophische Skeptiker, nachdem er seinen Gegner den *positiven Dogmatiker* bekämpft hat, seine Waffen gegen sich selbst kehrt; wenn er dafür hält, dass er durch dieselben Gründe auch sich selbst widerlegt habe; so thut er sich selbst unrecht. Er vergisst, oder wusste nie, *in welchem bestimmten Sinne er die Unerweislichkeit der Wahrheit behauptet habe.* Sein Zweck war der *Wahrheit überhaupt* zu huldigen, indem er zu zeigen suchte, dass eine *gewisse Art* von Wahrheit unerreichbar, und in wie ferne man sie zu besitzen glaubt, *Irrthum* sey. Die Wahrheit deren Erweislichkeit, er bekämpft, ist von wesentlich verschiedener Art von derjenigen, die er zugiebt und zugeben muss, um jene bekämpfen zu können.

Jeder philosophische Skeptiker muss, mehr oder weniger deutlich und bestimmt, die *subjektive* von der *objektiven Wahrheit* unterscheiden, und jene anerkennen, damit er diese läugnen könne. Nur durch

den

den Mangel der durchgängigen Beſtimmtheit in dieſer Unterſcheidung kann es geſchehen, daſs er am Ende ſeiner Unterſuchungen mit ſich ſelbſt uneinig wird, und durch die Behauptung, *daſs es überhaupt keine Wahrheit gebe*, ſein eigenes Lehrgebäude ſelbſt umſtöſst. Wie könnte er zuerſt die objektive Wahrheit durch die ſubjektive aufheben, und gleich darauf dafür halten, er habe in jener auch dieſe zerſtört?

Der Skeptiker, dem es durchaus an einem beſtimmten Begriffe ſowohl von der *Wahrheit überhaupt*, als auch von den *verſchiedenen Arten* derſelben fehlt, iſt kein *philoſophiſcher*. Die Behauptung: *daſs es keine beſtimmten Begriffe von der Wahrheit und ihren Arten geben könne, weil es wirklich überhaupt keine Wahrheit giebt*, iſt eine armſelige Sophiſterey. Sey Wahrheit *wirklich* oder *nicht wirklich;* der Philoſoph kann ſie weder behaupten noch läugnen, noch bezweifeln, ohne einen *beſtimmten Begriff* von ihr zu haben. Er muſs wiſſen, wie er ſich das wirkliche oder nicht wirkliche Ding, womit er ſich beſchäftigt, nicht nur wirklich *denkt*, ſondern auch, wie er es *denken müſſe*.

Der philoſophiſche *Skepticismus* iſt als *philoſophiſch* durchaus *konſequent* und eben darum auch *unwiderlegbar*, ſo bald ſein Fun-

Fundament zugegeben iſt. Allein der *Skeptiker* kann in dem Verhältniſſe, als er ſeine Grund- und Lehrſätze nicht durchaus beſtimmt genug denkt, ſeinen eigenen Principien in mancher ſeiner einzelnen Behauptungen ungetreu werden. Wenn er einmal die Inconſequenz ſo weit getrieben hat, daſs er die Behauptung: *Es laſſe ſich überhaupt nichts ausmachen*, aus ſeinem Hauptſatze: *Es laſſe ſich keine objektive Wahrheit nicht ausmachen*, folgern kann: ſo kann er auch wohl die Ueberzeugung in ſein Syſtem aufnehmen: „Es ſey an ſich „nicht unmöglich, daſs ſich wenigſtens über „kurz oder lang auch die *objektive Wahr-*„*heit ſelbſt ausmachen laſſe.*“ In *dieſer Rückſicht* dürfte es denen, die erſt neuerlich behauptet haben: der dogmatiſche Skepticismus widerſpreche ſich ſelbſt, und es habe nie einen dogmatiſchen Skeptiker gegeben, nicht ſchwer werden, ihre Behauptung durch einzelne Stellen aus dem *Sextus* und ſogar aus dem *Hume* zu unterſtützen.

Diejenige Wahrheit, die der philoſophiſche Skeptiker zur Begründung ſeines Syſtems vorausſetzt, und die er, ſo ferne er dieſem Syſteme durchaus getreu bleibt, nie widerrufen kann, wird von ihm bald die *Subjektive*, bald die *Logiſche* genannt, und

und der letztere Ausdruck bedeutet ihm bald *eben daſſelbe*, bald *mehr*, bald *weniger* als der Erſtere.

Alle dieſe drey Bedeutungen können mit Grund und Vortheil gebraucht werden, wenn einmal ihre Verſchiedenheiten, welches freylich bis jetzt nicht der Fall war, vorher beſtimmt genug auseinander geſetzt ſind.

Logiſche Wahrheit beſteht in der Uebereinſtimmung der bloſsen *Gedanken* unter ſich ſelbſt. Gedanken ſind nichts auſſer dem denkenden Subjekt Wirkliches. In ſo ferne iſt die logiſche Wahrheit *ſubjektiv*.

Subjektive Wahrheit beſteht in der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den *Vorgeſtellten* (Objekten) im *Vorſtellenden* (Subjekte). Vorſtellungen ſind entweder *objektive* oder *ſubjektive* Vorſtellungen, und in der erſten Eigenſchaft *Anſchauungen* und *Gedanken*, in der Zweyten, *Empfindungen* und *Gefühle*. Ungeachtet alſo die logiſche Wahrheit als ſolche, ſubjektiv iſt, ſo iſt doch *diejenige* ſubjektive, die in der Uebereinſtimmung zwiſchen dem *Gedachten* und *Gefühlten* beſteht, ganz *etwas anders*, als die *blos* logiſche.

Subjektive Wahrheit, in wie ferne ſie in der Uebereinſtimmung *ſowohl* zwiſchen

den Gedanken und Gefühlen, *als* auch zwischen den Gedanken *unter sich* selbst besteht, ist *mehr* als die in der Uebereinstimmung der Gedanken allein unter sich selbst bestehende, oder die *blos logische*, Wahrheit.

Allein in wie ferne zu der Uebereinstimmung der Gefühle mit den Gedanken, wenn sie Wahrheit heissen soll, Gedanken vorausgesetzt werden, *die auch unter sich selbst* zusammen stimmen müssen; in wie ferne der Gedanke, der mit einem Gefühle übereinstimmen soll, in sich selbst, in seinen Bestandtheilen, nichts widersprechendes enthalten darf; in wie ferne die logische Wahrheit die Bedingung ist, ohne welche die Uebereinstimmung der Gefühle mit den Gedanken (welche die subjektive *Realität* des Gedankens, *subjektive reale* Wahrheit, heissen kann) eine blosse Täuschung ist, in so ferne hat die *logische* Wahrheit den Vorrang über die blos *subjektive* als solche betrachtet. Auch hat sie das Eigenthümliche und Vorzügliche, dass die Gesetze nach denen sie beurtheilt wird, wirklich allgemein geltend sind, oder welches eben so viel heisst, dass die blos logischen Regeln von allen philosophischen Sekten, auch die Skeptische nicht ausgenommen, anerkannt sind, und anerkannt werden müssen, weil ohne sie schlechterdings kein Raisonnement bestehn würde.

Ein

Ein Gegner ſowohl der *kritiſchen* Philoſophie, als auch derjenigen (ohne *Beynamen*) welche durch die Kritiſche vorbereitet wird, hat dafür gehalten, das ſich beyden ein Skepticismus entgegen ſtellen laſſe, der nichts weniger als *dogmatiſch* wäre, indem derſelbe auſſer den blos logiſchen Regeln keine anderen Principien anerkenne und von keiner andern als der logiſchen Wahrheit ausgienge. Allein wenn dieſer Schriftſteller ſeine Begriffe von logiſcher Wahrheit und logiſchen Regeln genauer beſtimmt haben wird, wird er wiſſen, daſs die *Grundſätze*, die der Skepticismus als ſolcher aufſtellen, daſs das Ausgemachte worauf er ſeine Beweiſe gründen muſs, wenn er Prüfung aushalten und verdienen ſoll, — keinesweges aus bloſsen logiſchen Regeln beſtehen könne, und mehr als *logiſch* wahr ſeyn müſſe. Freylich liegt das ganze Feld des Skepticismus, auſſer dem der *Logik* als Wiſſenſchaft eigenthümlichen Gebiethe; und die *Wahrheit*, mit der es der Skeptiker zu thun hat, betrift nicht dieſe Regeln, ſondern einen *Gebrauch* derſelben, der zwar dieſe Regeln, und die durch dieſelbe beſtimmte (logiſche) Wahrheit, vorausſetzt, aber keineswegs davon *allein* habängig, durch ſie allein *richtig* und *probehältig*, iſt. Eben darum, bedarf der Skeptiker eines *feſten* Bodens *auſſerhalb* der

Lo-

Logik, eines Grundes für die Gültigkeit desjenigen Gebrauchs der logischen Regeln, durch den er den *Ungültigen* Gebrauch angreifen will. Die Wahrheit, die er bekämpft und allein bekämpfen kann, ist die *objektive*, das heifst: die Uebereinstimmung der *Vorstellungen*, das ist, der Gedanken und der Gefühle, mit den *Realen*, von aller blofsen Vorstellung verschiedenen und von denselben unabhängigen, *Objekten*, eine Uebereinstimmung, die sich durch die logischen Regeln allein eben so wenig bestreiten, als begründen läfst. Jeder Grundsatz, der *dieser* Wahrheit entgegen gestellt wird, ist schon eine Anwendung der logischen Regeln, die sich durch alle diese Regeln allein nicht begründen läfst. Jede solche Anwendung setzt mehr als blofse Abwesenheit des Widerspruches im Denken, setzt einen der Denkkraft gegebenen Inhalt der Gedanken voraus, der sich aus den logischen Regeln nicht schöpfen, und durch keine blofse Logik prüfen läfst. Dieser Inhalt kann nur durch *Thatsachen des Bewufstseyns* herbeygeschaft werden, die, bevor sie gedacht werden, *ursprünglich* durch blofse Gefühle, folglich durch Vorstellungen, deren Realität keineswegs in blofser Denkbarkeit besteht, und deren Wahrheit mehr als logisch ist, vorgestellt sind.

All-

Allgemeine Thatſachen des Bewuſstſeyns, durch Gefühle und Begriffe vorgeſtellt, und keineswegs die logiſchen Regeln des Denkens, machen das Fundament des *philoſophiſchen Skepticismus*, den Stoff ſeiner Grundbegriffe, den Inhalt derjenigen Grundſätze aus, worauf er ſeine Philoſopheme gründet, und allein zu gründen vermag. Die *Wahrheit* ſeines *Fundamentes*, die er zugiebt und zugeben muſs, und durch keinen ſeiner darauf gebauten Schlüſſe aufheben kann, beſteht in der Uebereinſtimmung ſeiner (logiſch richtigen) Begriffe von den wirklichen, ihm durch Gefühle angekündigten, Thatſachen ſeines Bewuſstſeyns, mit dieſen Thatſachen ſelbſt. In Rückſicht auf *dieſe* Wahrheit kann er eben ſo wenig durch bloſse Logik widerlegt werden, als er dieſelbe durch bloſse Logik vertheidigen kann. Seine Gegner müſſen ihm zeigen, daſs entweder jene Thatſachen *nicht vorhanden*, oder von ihm *miſsverſtanden* ſind.

Man kann wohl mancherley ſcharfſinnig begründete ſkeptiſche Ueberzeugungen, und dabey gleichwohl nur einen ſehr *unbeſtimmten Begriff* ſowohl von dem philoſophiſchen Skepticismus *überhaupt*, als auch insbeſondere von ſeinem Eigenen haben. Dieſer Begriff kann nie beſtimmter ſeyn als

derjenige, den der Skeptiker von der *Wahrheit* besitzt, und der sich nach den Begriffen desselben von *Vorstellung* und *Objekt*, richten muss, welche, da das *Objekt* als *Vorgestelltes* vorzüglich von der *Vorstellung* sowohl *überhaupt* als den *besondern Arten* derselben abhängt, auch nach den Begriffen des Philosophen von diesen *Arten* und *ihrer Gattung* mehr oder weniger bestimmt seyn müssen. *Wahrheit überhaupt* ist Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Objekte, und jede *Art* der Vorstellung hat ihre eigenthümliche Wahrheit. Wer sich also die Gattung *Vorstellung* und ihre *Arten* nicht bestimmt zu denken weiss, der kann eben so wenig wissen, was er sich unter Wahrheit *überhaupt*, sowohl als unter *objektiver Wahrheit* und ihren Arten bestimmt zu denken habe. Die Begriffe von der *Vorstellung*, sowohl *überhaupt*, als auch von ihren *Arten* aber lassen sich nicht durch *logische Regeln* herbeyführen oder ersetzen; lassen sich ursprünglich nur aus den Thatsachen des blossen Bewusstseyns schöpfen; und je nachdem diese Thatsachen mehr oder weniger von einander unterschieden, mehr oder weniger bestimmt gedacht, mehr oder weniger genau einander bey- und untergeordnet sind, desto mehr oder weniger werden die Begriffe des Skeptikers von der Wahrheit

heit und ihren Arten richtig oder unrichtig seyn.

Allenthalben wo sich philosophischer Skepticismus als *solcher*, d. h. auf philosophische Gründe zurückgeführt, zeigt, sowohl in seiner Rohheit und Seichtigkeit beym *Sextus Empirikus*, als auch in dem hohen Grad von Verfeinerung und Gründlichkeit, den er durch *Hume* erhalten hat, richtet er sich nach den Begriffen des Skeptikers von *Vorstellung* und *Vorgestellten*. Alle bisherige Philosophie setzte mehr oder weniger ausdrücklich einen *solchen* Begriff von der *Vorstellung* voraus, nach welchem sie sich das Vorgestellte in wie ferne dasselbe mit der Vorstellung übereinstimmen, das heisst, objektiv wahr seyn sollte, als *Ding an sich* denken zu müssen glaubte. *Reale* und *reine* Wahrheit galt allgemein für die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge, wie es an sich unabhängig von der Vorstellung beschaffen wäre. Wo diese Uebereinstimmung für möglich, wirklich oder unmöglich gehalten war, da wurde *reale* Wahrheit behauptet oder geläugnet.

Der *Pyrrhonismus* läugnete sie und berief sich dabey vorzüglich auf die Relativität des Zeugnisses der Organe bey den Vorstellungen des äusseren Sinnes. Da die Beschaffenheiten der, vermittelst der fünf

sinnlichen Werkzeuge, vorgestellten Objekte, so weit sie vorstellbar sind, eben so sehr von der Einrichtung jener Werkzeuge, als von der Einwirkung der Objekte auf dieselben abhängen: da jene Beschaffenheiten soweit sie vorgestellt seyn können, das Resultat einerseits von der Beschaffenheit unserer Organe, andererseits von den, durch jene Beschaffenheit modificierten, und von aussenher gegebenen, Eindrücken sind: so können die Objekte *ausser uns* unmöglich so beschaffen seyn, wie sie *in uns* vorgestellt werden, und die Uebereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen von denselben, und ihnen selbst als *Dingen an sich* ist schlechterdings unmöglich.

Die objektive Wahrheit wird hier freylich nur den Objekten der *sinnlichen Wahrnehmung* als solchen abgesprochen. Allein um dieses Urtheil auf alle, auch auf die durch Vernunft vorstellbaren Merkmale *realer Objekte* auszudehnen, war nichts weiter vonnöthen, als dass man den Begriff von *Substanz* durch ein Merkmal dachte, welches demselben bis auf den heutigen Tag *) von vielen Philosophen als wesentlich

*) „Den andern nicht minder *wesentlichen* Bestandtheil des Begriffes der Substanz, dass *sie Gegenstand der Empfindung seyn* muss, hat (*Aristoteles*) über

lich beygelegt wird, nemlich durch das Merkmal der *Empfindbarkeit.* Was alsdann nicht empfindbar ist, läfst sich als keine Subftanz denken, und die Vernunft kann über reale Objekte entweder nur nach dem Zeugniffe der Empfindung, oder gar nicht urtheilen, immer nur nach dem Schein und nie nach Wahrheit.

Gegen diefen freylich noch immer feicht genug begründeten Skepticismus haben fich unter den pofitiven Dogmatikern die *Empiriker*, durch die Unterfcheidung der vorgeftellten Befchaffenheiten in *qualitates primarias et fecundarias*, und durch die Einfchränkung der objektiven Wahrheit und des Ranges von *Dingen an fich* auf die Erfteren, — die *Rationaliften* aber dadurch ficher zu ftellen geglaubt, dafs fie zwifchen Vernunft und Sinnlichkeit einen durchgängigen Widerfpruch annehmen, jede Vorftellung durch die letztere für objektiv falfch, durch die Erftere aber für objektiv wahr, und die Vernunft für das Vermögen erklären, die Dinge, wie fie an fich felber find, vorzuftellen. Befonders nach demjenigen, was *Locke* für den Empirismus und

überfehen, welches in der Folge ihm Anlafs zu manchen falfchen Behauptungen ward." *Tiedemann Geift der fpeculativen Philofophie* 2. B.

Leibnitz für den Rationalismus gethan hatten, bedurfte der Skepticismus eines tiefer begründeten Fundaments, und eines Mannes wie *David Hume*, der ihm dasselbe zu geben wufste.

Hume läugnet keineswegs, sondern nimmt vielmehr mit den *Empirikern* an, dafs die objektive Wahrheit, wenn sie möglich wäre, auf die *qualitates primarias*, die unveränderlichen von unsern Organen unabhängigen Merkmale der Objekte eingeschränkt seyn müfste, — und mit den *Rationalisten*: dafs die Erkenntnifs dieser Merkmale, wenn sie nicht unmöglich wäre, durch Vernunft möglich seyn würde. Allein er zeigt, dafs es die Vernunft so wenig als die Sinnlichkeit mit den *Dingen an sich* zu thun habe, und, dafs die *qualitates primariae* so wenig als die *secundariae* diesen Dingen, die als Dinge an sich für unser Bewufstseyn nichts auffer der blofsen Einbildung wären, beygelegt werden könnten.

Indem er den *Gattungsbegriff* der *Vorstellung überhaupt*, mit den Dogmatikern und selbst mit manchen unter den Anhängern der kritischen Philosophie ganz *dahin gestellt* seyn, und vermuthlich weil er denselben jeder nähern Erörterung eben so

ſo wenig bedürftig als fähig hielt, unbeſtimmt läſst, begnügt er ſich von der Unterſcheidung der *Wahrnehmungen* (*Perceptions*) durch welche Benennung er die *Vorſtellung* überhaupt oder dasjenige *wodurch* man ſich *etwas bewuſst* iſt, gedacht wiſſen wollte, in *Eindrücke* (*Impreſſions*) und *Begriffe* (*thoughts*, *ideas*) oder in *urſprüngliche* und *abgeleitete* Wahrnehmungen auszugehen. Er hält dieſe Eintheilung für erſchöpfend, ein Irrthum, der eine ſehr natürliche Folge der Unbeſtimmtheit in dem *Gattungsbegriff der Vorſtellung* iſt.

Ich will es verſuchen das Weſen des auf dieſe Vorausſetzungen gegründeten Humiſchen Skepticismus in aller mir möglichen Kürze und Beſtimmtheit darzuſtellen.

„Die Begriffe werden durch die Einbildungskraft aus den *Eindrücken* hervorgebracht. (*All the materials of thinking are derived either from our outward or inward ſentiments. The mixture and compoſition of theſe belongs alone to the mind and will. Or, to expreſs myſelf in philoſophikal language, all our Ideas or more foible impreſſions are copies of our impreſſions, or more lively ones*) Die *Zuſammenſetzung* des Stoffs, den die Eindrücke für die Begriffe

liefern, wird durch die Einbildungskraft theils nach den *logischen* Gesetzen, theils aber *willkührlich* vorgenommen. Die blosse *logische Wahrheit*, die sich durch die Abwesenheit des Widerspruchs in den Begriffen ankündigt, verträgt sich gar wohl mit der *Grundlosigkeit* der Begriffe, die alsdenn statt findet, wenn der Inhalt derselben nicht unmittelbar aus Eindrücken geschöpft, sondern aus denselben willkührlich durch Phantasie erzeugt ist. Die *Realität* der *Begriffe* besteht daher in der unmittelbaren Beziehung derselben auf *Eindrücke*, und die einzig *probehältige reale Wahrheit*, in der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den Eindrücken aus denen sie geschöpft sind, — folglich in einer Uebereinstimmung *zwischen blossen Vorstellungen*, d. i. in einer blos subjektiven Wahrheit. Jeder Begriff, dem kein Eindruck korrespondiren kann, ist eben darum *grundlos*, d. h. hat keinen vernünftigen, im Auge der Vernunft gültigen Grund, und da sich dieses von dem Begriffe von *Ursache*, *Substanz* u. s. w., und überhaupt von den Begriffen der *metaphysischen* Merkmale zeigen läfst, so sind diese Begriffe, und ist mit ihnen die ganze *Metaphysik*, *grundlos*, und die sogenannte metaphysische *Wahrheit* ist ein *Schein*, der die Prüfung des Skeptikers nicht aushält. Die

Vor-

Vorſtellung des *nothwendigen Zuſammenhangs*, und überhaupt der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, die den metaphyſiſchen Merkmalen *weſentlich* iſt, und zur metaphyſiſchen Wahrheit vorausgeſetzt wird, iſt zwar wirklich vorhanden. Aber ſie iſt eine natürliche Folge der *Wiederhohlung* gewiſſer Eindrücke, und gehört unter die übrigen Erſcheinungen der *Gewohnheit;* ihre objektive Realität, ihre Beziehung auf *Dinge an ſich* aber iſt eine *leere Einbildung*."

„Die Phantaſie des poſitiven Dogmatikers misbraucht ſeine Vernunft, indem ſie ihn durch die mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit begleiteten Vorſtellungen mit *realen*, von den Eindrücken ſowohl als den Begriffen verſchiedenen, *Gegenſtänden* bekannt zu machen vorgiebt; und ihm weiſs macht, er habe es durch jene Vorſtellungen mit den *Dingen an ſich* zu thun. Die Objekte, die wir, einer unläugbaren Thatſache des Bewuſstſeyns zufolge, von unſern bloſsen Vorſtellungen *unterſcheiden*, ſind an ſich ſelbſt nichts als die *Eindrücke*, in wie ferne wir dieſelben von den *Begriffen* unterſcheiden, das heiſst: in wie ferne ſie *Objekte* der *Begriffe* ſind, durch welche ſie vorgeſtellt

werden, und die wir als ihre Vorstellungen von ihnen unterscheiden. Es ist z. B. eine Thatsache meines Bewufstseyns, dafs ich die *sichtbaren* Objekte als aufser mir befindlich *wahrnehme*, aber es ist eine Erschleichung der meine Vernunft misbrauchenden Phantasie, wenn ich mir diese Objekte, die für meine *Begriffe* nur *in* den *Eindrücken* und *durch* die Eindrücke vorhanden, und genau besehen, nichts als diese Eindrücke selbst sind, als etwas von denselben verschiedenes denke. Der sichtbare Gegenstand, mit dem es die Vernunft *durch die Begriffe* wirklich zu thun hat, ist der blofse Eindruck, die sogenannte *materiale Idee*, das Bild auf der Netzhaut des Auges. Die Vernunft, die durch die Begriffe lediglich auf dieses Bild eingeschränkt ist, hat keinen probehältigen Grund, dasselbe für die Copie eines *aufser uns* befindlichen Originales zu halten. Das Bild ist selbst *Original*, und nur der *Begriff* von demselben ist die *Copie*, die nur mit jenem in uns befindlichen und durchaus mit keinem aufser uns vorhandenen, Originale verglichen werden kann. Das sinnliche Werkzeug hält der Einbildungskraft und der Vernunft nur den Eindruck, nur das Bild auf der Netzhaut, und keineswegs einen von diesem Bilde verschiedenen Gegenstand vor, zu dem sich

jenes

jenes Bild wie Nachbild zum Urbilde verhielte. Das *Wahrnehmen* des von unſerem Begriffe unterſchiedenen Bildes als *auſſer uns* befindlich iſt eine natürliche in der Einrichtung des Organs gegründete optiſche Täuſchung, welche freylich durch kein Raiſonnement aufgehoben werden kann. Aber die *Erkenntniſs* von dem Daſeyn und den Beſchaffenheiten eines realen Objektes auſſer uns, wovon das Bild in uns nichts weiter als eine Copie wäre, iſt eine künſtliche Täuſchung der Phantaſie, die durch Fehlſchlüſſe unterſtüzt, aber durch gründliches Raiſonnement aufgehoben wird.

Locke und *Leibnitz*, welche ſich unter allen *poſitiven Dogmatikern* die *Begründung* des *philoſophiſchen Wiſſens* am meiſten angelegen ſeyn lieſsen, unternahmen es, *Deductionen der objektiven Wahrheit* aufzuſtellen, durch welche ſie auch wirklich die Einwendungen des Skepticiſmus, ſo weit die Gründe derſelben *bis zu ihrer Zeit* entwickelt waren, niedergeſchlagen haben. Sie forſchten in ihren *Verſuchen über den menſchlichen Verſtand* nach den letzten *Elementen* der Erkenntniſs, und glaubten durch ihre Zergliederungen, die der Eine nach der Idee des *Ariſtoteles*, der Andere — des *Plato* vorgenommen, und

und in welchen sie alle ihre Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen hatten, diejenigen *ursprünglichen* Vorstellungen entdeckt zu haben, welche *zugleich subjektive* und *objektive Wahrheit* enthielten und in dieser Eigenschaft, die *rein wahren Elemente* alles Wissens überhaupt, und die *letzten Principien* des *philosophischen* insbesondere seyn müssten.

Dieses Aufsuchen und Aufstellen *der Principien*, als der *letzten Gründe*, bey denen die wissenschaftliche Untersuchung allein stehen bleiben *darf*, und der ersten Gründe von denen die wissenschaftliche Darstellung ausgehen *soll*, gehört so wesentlich zum *Charakter* des *ächten Philosophen*, als die unter den meisten unsern *sogenannten* philosophischen Schriftstellern so gewöhnliche Vernachläßigung desselben, und die Behauptung: dass es ein eben so unnöthiges als unmögliches Unternehmen wäre, die *Philodoxie* unsers Zeitalters charakterisirt. Nicht nur *Leibnitz* und *Locke*, auch *Hume* hat sich diesem Geschäfte unterzogen, und sie sind darüber unter sich einig gewesen, dass dasselbe von der Festsetzung der Natur und des Ursprungs *der Vorstellungen* als der Elemente aller Erkenntnis ausgehen müsse.

Die

Die *letzten* und *zugleich ſubjektiv und objektiv wahren Elemente* der Erkenntniſs ſind im *Lockiſchen* Syſteme die *einfachen Vorſtellungen.* Dieſe ſind *unmittelbar* aus der *Erfahrung*, theils der äuſſern, durch *Senſation*, theils der innern, durch *Reflexion* geſchöpft; *weder* durch Phantaſie *noch* durch Vernunft zuſammengeſetzt, und in ſo ferne keiner weitern Zergliederung weder fähig noch bedürftig. Sie enthalten nichts weiter, als was in ihnen unmittelbar *durch ihre Objekte* beſtimmt iſt; die Einen nichts, als was durch Senſation an den *Objekten auſſer uns*, die Andern nichts, als was durch Reflexion an den *Veränderungen in uns wahrgenommen* iſt. Sie ſind (ſowohl durch Vernunft, als durch Phantaſie unveränderte) *reine Abdrücke* ihrer Objekte, und ſtimmen daher mit denſelben genau überein, das heiſst, ſind *rein wahr.* Die *Wahrnehmung der Einſtimmung und des Widerſpruchs* iſt das Geſchäft der Vernunft in ihren logiſchen Funktionen, wodurch ſie die *willkührlichen*, und die *widerſprechenden* Kombinationen zu verhindern und aufzuheben ſucht, welche die *Phantaſie* mit den einfachen Vorſtellungen vornimmt, und durch welche ſie *Irrthümer* erzeugt. Das vornehmſte Geſchäft der *philoſophierenden* Vernunft aber beſteht darin, daſs ſie

durch

durch Entdeckung der *einfachen* Vorstellungen die rein wahren Elemente oder materialen Principien aller Erkenntnifs aufstellt, und die gemeine Erkenntnifs durch die Zurückführung auf dieselben läutert und befestiget.

Wenn auch der *Skeptiker* bey der Beurtheilung dieser im *Systeme des Empirismus einzig möglichen* Deduction der objektiven Wahrheit unbemerkt liefse, dafs sie kein sicheres *Kriterium* für die Einfachheit der Elementarvorstellungen enthält; dafs das Unvermögen eine gegebene und für einfach angesehene Vorstellung zu zergliedern, auch in der blofsen Schwierigkeit bestehen könne, die sich von einem andern Forscher oder auch wohl von eben demselben zu einer andern Zeit überwinden läfst; dafs *Leibnitz*, und nach ihm *Hume* manche von denjenigen Vorstellungen, die *Locke* als einfach angegeben hatte, wirklich zergliedert haben, — wenn auch der Skeptiker diese und andere Blöfsen der *empirischen Begründung des positiven Dogmatismus* übersähe, — so müfste ihm doch der *fehlerhafte Cirkel* in die Augen springen, in welchem sich die ganze Rechtfertigung der objektiven Wahrheit bey dieser Begründung herumdreht; indem sie die Uebereinstim-

ſtimmung der Vorſtellungen mit den realen Objekten, welche ſie aus der Natur der *Einfachen* Vorſtellungen ableitet, in dem Begriffe von dieſen Vorſtellungen ohne Beweis annimmt und vorausſetzt. *Hume* iſt berechtiget und genöthiget *Locken* zu fragen: Woher er wiſſe, daſs ſeine einfachen Vorſtellungen, geſetzt auch, ſie wären wirklich einfach, nichts enthielten, als was durch die ſogenannten realen Objekte in ihnen beſtimmt wäre? *Ob*, und *wie* er dieſe Objekte, die er doch ſelbſt nur *durch* jene Vorſtellungen und *in* denſelben zu kennen behauptet, mit dieſen gleichwohl von ihnen verſchiedenen Vorſtellungen *verglichen* habe? und wie er, *ohne eine ſolche Vergleichung* angeſtellt zu haben, die Uebereinſtimmung zwiſchen beyden ſo zuverſichtlich behaupten könne? Dieſe Fragen laſſen ſich durch das empiriſche Syſtem keineswegs befriedigend beantworten, indem in demſelben ſowohl die *Verſchiedenheit* als die *Uebereinſtimmung* zwiſchen den einfachen Vorſtellungen und den realen Objekten, und folglich gerade das, was der Skepticismus läugnet, *ohne Beweiſe angenommen* und als *Princip* des ganzen Syſtems gebraucht wird. Es iſt daher auch keineswegs in demſelben der *Humiſchen Behauptung* vorgebeuget: daſs die Vorſtellungen, die

die wir im Bewufstseyn von den sogenannten realen Objekten wirklich unterscheiden, nichts als die von den *Eindrücken* verschiedenen *Begriffe*, die *realen Objekte* selbst aber nichts als die *Eindrücke* wären.

Man kennt daher den Empirismus und den Skepticismus gleich oberflächlich, wenn man sich einbildet, dafs dieser durch jenen widerlegt werden könne.

Die *letzten* und *zugleich subjektiv und objektiv wahren Elemente* der Erkenntnifs sind im *Leibnitzischen* Systeme die *angebohrnen* Vorstellungen. Diese entspringen keineswegs weder durch Sensationen aus der äussern, noch durch Reflexion aus der innern Erfahrung, sondern werden durch die *Kraft* der Seele aus dem ihr ursprünglich gegebenen, angebohrnen, Vermögen hervorgebracht. *Verstand* und *Vernunft* machen das *Positive* dieser Kraft aus; und *Sinnlichkeit* ist die blofse *Einschränkung* derselben. Durch diese werden nur *verworrene* und unbestimmte, durch jene nur *deutliche* und bestimmte Vorstellungen hervorgebracht; durch die Einen wird ein blofser *Schein der Dinge*, durch die Andern werden die Dinge, *wie sie an sich selbst sind*, vorgestellt. Der Charakter der durch Verstand

ſtand und Vernunft vorgeſtellten Merkmale, oder der Beſchaffenheiten der *Dinge an ſich* beſteht in der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, durch welche ſich die Vorſtellungen derſelben im Bewuſstſeyn ankündigen, während ſich der durch die ſinnlichen Vorſtellungen im Bewuſstſeyn vorkommende *Schein* der Objekte durch *Zufälligkeit* und *Singularität* auszeichnet. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit bürgen für den von der *Erfahrung unabhängigen* Urſprung derjenigen Vorſtellungen, welche durch ſie im Bewuſstſeyn begleitet ſind. Die Erfahrung kann nur *Einzelheit* und *Vielheit* bisher vorgekommener Fälle, keineswegs aber *Allheit* des Denkbaren überhaupt bezeugen; ſie kann nur das Bewuſstſeyn deſſen, was wirklich iſt, keineswegs deſſen, was ſich einzig ſo denken läſst, oder des ſchlechthin Nothwendigen begründen. Das Nothwendige und Allgemeine alſo, welches zwar zum Theil auch *in* der Erfahrung, aber keineswegs *durch* Erfahrung, ſondern nur *â priori*, und zwar in den *Einzelnen* Gegenſtänden durch *Verſtand*, im *Zuſammenhang* derſelben durch *Vernunft* vorgeſtellt wird, charakteriſirt das *objektiv wahre* in unſern Erkenntniſſen. Die Entdeckung und Entwicklung der *â priori* beſtimmten, oder angebohrnen, Vorſtellungen, iſt das daher vor-

nehmste Geschäft der philosophierenden Vernunft, die in jenen Vorstellungen, die letzten *rein wahren* Principien alles philosophischen Wissens allein antreffen kann.

Wenn auch der Skeptiker bey der Beurtheilung dieser im *Systeme des Rationalismus einzig möglichen* Deduktion der objektiven Wahrheit unbemerkt liefse, dafs der *Satz des Widerspruchs*, den sie als das Criterium der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder des Charakters der objektiven Wahrheit angiebt, kein solches Criterium seyn könne; dafs dieser Satz nur ein *logisches Gesetz* des Denkens ausdrücke, und eben darum auch nur logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und mit derselben auch nur *logische Wahrheit* begründe; dafs der Umstand, dafs das Gegentheil von dem Merkmale, *welches ich einmal* in meinem Begriff *aufgenommen habe*, demselben Begriffe nicht beygelegt werden könne, noch keineswegs beweise, dafs jenes Merkmal in den Begriff habe aufgenommen werden müssen; dafs viele von den Merkmalen, die den Gegenständen als nothwendig und allgemein zukommend gedacht worden sind, denselben nur unter gewissen Einschränkungen und Zufälligerweise zukommen; dafs manche von den Vorstellungen

gen, die *Leibnitz* für angebohren hielt, wirklich aus der Erfahrung geſchöpft ſind, — wenn auch der Skeptiker dieſe und andere Blöſsen *der rationaliſtiſchen Begründung des poſitiven Dogmatismus* überſehen wollte: ſo müſste ihm doch der Cirkel in die Augen ſpringen, in welchem ſich die ganze Rechtfertigung der objektiven Wahrheit bey dieſer Begründung herumdreht, indem ſie die *Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den realen Objekten*, welche ſie aus der Natur der *angebohrnen* (verſtändigen und vernünftigen) Vorſtellungen ableitet, in dem Begriffe von dieſer Natur ohne Beweis annimmt und vorausſetzt. Die angebohrnen Vorſtellungen ſind nothwendig und allgemein, weil ſie nichts anders enthalten, als was den realen Objekten an ſich ſelbſt zukömmt, und ſie enthalten nichts anders — weil ſie nothwendig und allgemein ſind. Der Skeptiker iſt berechtiget und genöthiget, den Rationaliſten zu fragen: woher er wiſſe, daſs die angebohrnen nothwendigen und allgemeinen Vorſtellungen, geſetzt auch, daſs ſie wirklich in dieſen Eigenſchaften vorhanden wären, nichts anders enthielten, als was den Dingen an ſich zukäme? Ob und in wie ferne er dieſe Dinge an ſich oder die realen Objekte, die er doch ſelbſt nur durch jene Vorſtellungen

zu kennen gesteht, mit den blossen Vorstellungen derselben verglichen habe? Wie er *ohne eine solche Vergleichung* so zuversichtlich behaupten könne, dass zwischen beyden Uebereinstimmung, objektive Wahrheit statt finde? Diese Fragen lassen sich durch das ganze Leibnitzische System durchaus nicht beantworten, indem in demselben sowohl die *Verschiedenheit* als die *Uebereinstimmung* zwischen den angebohrnen Vorstellungen und den Dingen an sich, und folglich gerade dasjenige, was der Skepticismus in Anspruch nimmt, ohne allen Beweis angenommen, und als Princip des ganzen Systems gebraucht wird. *Hume* hat keineswegs das *Bewusstseyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit*, das gewisse Vorstellungen begleitet, in Zweifel gezogen. Aber er hat die Grundlosigkeit der Voraussetzung gezeigt, dass diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit in dem angeblichen Vermögen der intellektuellen Kraft, die *Dinge*, *wie sie an sich sind*, vorzustellen, gegründet sey. Dieses Vermögen, das der Skeptiker für etwas widersprechendes hält, in die *Definition* von Verstand und Vernunft hineinlegen, heisst nichts anders, als dasjenige als ausgemacht annehmen, für dessen Nichtunmöglichkeit Er den Beweis zu fordern berechtigt ist. Er denkt sich die

Ver-

Vernunft als das Vermögen, die *Einſtimmung und den Widerſtreit* in den *Begriffen* wahrzunehmen. Die Wahrheit und Nothwendigkeit, welche der Vernunft nur in ſo ferne zugänglich iſt, als ſie es mit den *bloſsen Begriffen*, als ſolchen zu thun hat, iſt blos *logiſch*, betrift den bloſsen *Gedanken*, ohne Rückſicht ob derſelbe ein reales Objekt habe oder nicht. Die Vernunft hat es nur in ſo ferne nicht mit bloſsen und leeren Gedanken zu thun, als die Begriffe mit denen ſie ſich beſchäftigt, aus Eindrücken entſtanden ſind. Die Uebereinſtimmung des Begriffes mit dem Eindrucke, eine blos ſubjektive Wahrheit, für die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge an ſich zu halten, iſt die *Täuſchung* des poſitiven Dogmatismus überhaupt. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit aber, deren man ſich bey der Uebereinſtimmung zwiſchen Begriff und Eindruck bewuſst iſt, iſt theils die logiſche des bloſsen Begriffes, theils in wie ferne ſie den durch Eindrücke beſtimmten Inhalt des Begriffes betrift, eine Folge *öfter wiederholter Eindrücke* oder welches eben ſo viel heiſst, der bloſsen Gewohnheit, und *in ſo ferne* eine blos eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit, bey der man vorausſetzt, dasjenige, was bisher zu wiederholtenmalen auf eine ge-

wisse Weise wahrgenommen ist, müsse *immer* so wahrgenommen werden, was *nie anders* als so *empfunden* worden, *liesse* sich auch *nicht* anders *denken*.

Wenn auch diese Erörterung, über den *Ursprung des Bewusstseyns* der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gewisser Vorstellungen, wodurch dieselbe theils für blos logisch, theils für eingebildet erklärt wird, nur für eine blosse Hypothese angenommen würde: so wäre doch derselben auch im Rationalismus ebenfalls nur durch die blosse Hypothese vorgebeugt, welche die mehr als logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit jener Vorstellungen ohne Beweis als real und in den Dingen an sich gegründet annimmt und die der Skeptiker, weil sie das was er bekämpft, als ausgemacht voraussetzt, nicht gelten lassen kann.

Man kennt daher den Rationalismus und den Skepticismus gleich oberflächlich, wenn man sich einbildet, dass dieser durch jenen widerlegt werden könne.

Der bey weitem gröfste Theil der *Lehrer* der Philosophie gehörte von jeher unter die *positiven Dogmatiker*. Allein die eigentlichen Gründe, warum sich die meisten unter

unter diesen Dogmatikern theils zum *Empirismus*, theils zum *Rationalismus*, theils zu verschiedenen aus diesen beyden verschiedentlich zusammengestoppelten Aggregaten unter dem gemeinschaftlichen Namen des *Eklekticismus* bekennen, liegen wie eine aufmerksamere Prüfung ihrer Schriften bezeugt, ganz ausser jenen Systemen, von denen sie gewöhnlich nur die *Resultate* nicht die *Principien* kennen. Sie halten es für überflüssig, die Beweise ihrer Hauptsätze bis zu den letzten Gründen derselben zurückzuführen, theils weil dieses bereits durch andere z. B. durch *Locke* und *Leibnitz* geleistet ist, an deren Schriften sie jeden, der ein Bedürfniss jene Gründe zu kennen in sich fühlt, anweisen, theils weil ihre schon *vor* ihren philosophischen Untersuchungen vorhandenen Ueberzeugungen, zu denen ihnen die Philosophie nur erst die *Beweise* liefern sollte, für sie auf den *nächsten besten* Gründen so gut als auf den *letzten* feststehen. Die Meisten unter ihnen nehmen ohne weitere Untersuchung als ausgemacht an: die *philosophierende* Vernunft habe durch *Locke* und *Leibnitz* alle bisherigen und zukünftigen Grübeleyen des *Skepticismus* nicht weniger nachdrücklich niedergeschlagen, als sich der *gesunde Verstand in ihren eigenen Personen* durch sei-

ne (keiner weitern Erklärung fähigen und bedürftigen) Ausfprüche dagegen erkläre. Diefen Ausfprüchen zufolge fcheint ihnen nichts leichter, als die Beylegung des alten durch *Locke* und *Leibnitz* aufs höchfte getriebenen Streites zwifchen *Empirismus* und *Rationalismus*. Sie behaupten: *Vernunft und Erfahrung in ihrer unzertrennlichen Vereinigung wären die Quellen der objektiven Wahrheit.* Da fich *Locke* und die Empiriker *mehr* mit der *Erfahrung*, *Leibnitz* und die Rationaliften *mehr* mit der *Vernunft* bey ihren Nachforfchungen befchäftiget hätten: fo wäre nichts natürlicher, als dafs die Erfahrung von diefen und die Vernunft von jenen in Rückficht auf ihren Beytrag zur Erkenntnifs *weniger* unterfucht und gekannt worden fey, während die Ausfprüche des *gefunden Verftandes*, die vereinigte Wirkung von beyden, und eben darum den einfeitigen Spekulationen der philofophierenden Vernunft vorzuziehen und zur Lenkung und Berichtigung derfelben zu gebrauchen wären.

Die *gröfste Stärke* und *gröfste Schwäche* des Empirismus, Rationalismus und Skepticismus ift in ihren *letzten Gründen*, in ihren Principien, in dem, was fie als ausgemacht annehmen, enthalten, und *eben darum*

darum dem bey weiten gröfsten Theile unſerer Philoſophen von Profeſſion gänzlich unbekannt. Wäre dieſes nicht, ſo würde ſeit dem, was *Hume* für den *Skepticismus* geleiſtet hat, weder der Empirismus noch der Rationalismus unter jenen Philoſophen Anhänger gefunden haben. Der philoſophiſche Skepticismus, der wirklich dem *Stifter der kritiſchen Philoſophie* nach deſſen eigenem Geſtändniſſe den erſten Wink zu dem von ihm eingeſchlagenen *neuen Weg* der Unterſuchung an die Hand gegeben hat, würde, zumahl da er in den Gefühlen und Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes ſo mächtige Gegner antrift, die beſte Vorbereitung zum *Studieren* und *Verſtehen der Kritik der reinen Vernunft*, welches bis jetzt noch ſo wenigen gelungen hat, geworden ſeyn.

So wie der *Empirismus* ſchon dadurch, daſs er die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der philoſophiſchen Begriffe aufhebt, (wie dieſs nicht nur aus ſeiner ganzen Darſtellung durch *Locke*, ſondern ſogar aus dem eigenen Geſtändniſſe dieſes Philoſophen bekannt ſeyn ſollte) ſeine Unzulänglichkeit, Philoſophie als Wiſſenſchaft zu begründen, an den Tag legt, und eben darum auf dem Gebiete des *poſitiven Dogma-*

tismus dem *Rationalismus* das Feld räumen muſs: ſo wird durch den *Skepticismus*, oder den *negativen Dogmatismus* die jenen *Beyden* gemeinſchaftliche Grundloſigkeit, der weſentliche Grundfehler des *poſitiven Dogmatismus überhaupt*, aufgedeckt: und der *Criticismus* leiſtet der philoſophierenden Vernunft in Rückſicht auf dasjenige, *was poſitiver und negativer Dogmatismus gemeinſchaftlich* ohne Grund vorausſetzen, eben denſelben Dienſt. Er ſelbſt da er alles, was der *Dogmatismus*, derſelbe ſey nun *poſitiv* oder *negativ*, als ausgemacht aufſtellt, in Anſpruch nimmt, kann eben ſo wenig durch *philoſophiſchen Skepticismus*, als *dieſer* durch was immer für einen der *beyden Arten* des *poſitiven Dogmatismus* bekämpft werden.

Zum Weſen alles *Dogmatismus* überhaupt gehört die als ausgemacht angenommene und einen verborgenen Widerſpruch mit ſich ſelbſt enthaltende Behauptung: daſs die *objektive Wahrheit* in der Uebereinſtimmung zwiſchen der Vorſtellung und dem *Dinge an ſich* beſtehen müſſe. Hierüber iſt der Skeptiker, der die objektive Wahrheit für unerreichbar hält, mit dem poſitiven Dogmatiker, der ſie entweder in der Erfahrung (a poſteriori) oder in der Ver-

Vernunft (a priori) gefunden zu haben glaubt, einverſtanden. Der *Kantiſche Criticismus* untergräbt beyde Arten des Dogmatismus, indem er dasjenige was von beyden ohne Unterſuchung als *ausgemacht angenommen* iſt, bey ſeiner Unterſuchung des *Erkenntniſsvermögens dahin geſtellt* ſeyn läſst, und alſo bey dieſer Unterſuchung *nicht*, wie der Lockiſche Empirismus, der Leibnitziſche Rationalismus und der Humiſche Skepticismus bey den Ihrigen *durch eine allen gemeinſchaftliche grundloſe Vorausſetzung irre geführt wird.* Auf dieſem Wege hat *Kant* herausgebracht, nicht nur daſs *Dinge an ſich* weder durch Erfahrung wie die Empiriker, noch durch Vernunft, wie die Rationaliſten dafür hielten, *erkennbar* ſind, was ſchon *Hume* vor ihm gezeigt, ſondern auch, daſs *objektive Wahrheit* durchaus *ohne die Erkenntniſs der Dinge an ſich*, (die auch von den Skeptikern für die Bedingung oder vielmehr für die Natur dieſer Wahrheit, angeſehen wurde) — und mit ihr *Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft möglich* ſey.

Man kennt die *ſkeptiſche Philoſophie* eben ſo oberflächlich als die *kritiſche*, wenn man dieſe durch jene zu bekämpfen unternimmt. Verſtehen die *neueſten*, *ſich ſelbſt*

ſo

so nennenden, Skeptiker unter dem, was sie dem Criticismus entgegen setzen, blos eine *skeptische Methode* ihres Angriffes: so sollten sie dabey nicht vergessen, dass was immer für eine *Methode* noch keine *Philosophie* sey. Das Ausgemachte, welches sie beym Gebrauch ihrer skeptischen Methoden vorausetzen, die Principien von denen sie dabey ausgehen, und die keineswegs blosse logische Regeln, sondern bereits gemachte Anwendungen derselben sind, mit einem Worte, der *Boden*, worauf sie selbst bey ihrem Angriffe des Criticismus fest stehen müssen, *muss* wenn sie anders als Philosophen zu Werke gehen wollen, *entweder empirisch*, oder *rationalistisch*, oder *dogmatisch skeptisch*, folglich *immer so beschaffen seyn*, „dass es gegen den Cri„ticismus durchaus nicht gebraucht werden „kann."

Der Empirismus, Rationalismus, Skepticismus, *und auch* der Criticismus mussten und müssen der *künftigen wissenschaftlichen Philosophie* ohne Beynamen, als schlechterdings nothwendige Vorbereitungen zu derselben *vorhergehen*. Keiner, dem die letztere Philosophie am Herzen liegt, der die unermesslichen Vortheile die zur Veredlung der Menschheit aus ihr erfol-

folgen müſſen, zu ſchätzen weiſs, und der zu ihrer Begründung etwas beyzutragen ſich berufen fühlt, keiner ſchmeichle ſich etwas mit Erfolg für ſie unternehmen zu können; wenn er die Mühe ſcheut, jene *Vier* vorbereitende *Fundamentalſyſteme* einzeln und im Zuſammenhang zu ſtudieren. Alle vier hängen ſo genau zuſammen, als ſie weſentlich von einander verſchieden ſind; keines kann allein durch ſich ſelbſt, jedes nur durch alle Uebrigen *völlig* begriffen werden; und ſo wie das vorhergehende zum Verſtehen des darauffolgenden vorbereitet, ſo wirft dieſes auf jenes wieder ein helleres Licht zurück. In dieſer Rückſicht ſind *Lockes Eſſay on human Underſtanding; Leibnitzens Nouveaus Eſſays ſur l'entendement humain*, *Humes Enquiry concerning human Underſtanding* und *Kants Kritik der reinen Vernunft* die *vier* unentbehrlichen *Hauptbücher* für jeden, der die bisherige *Philoſophie* gründlich ſtudieren und die Möglichkeit einer *künftigen* Philoſophie, als *Wiſſenſchaft*, das heiſst einer ſolchen, die auf allgemein gültigen und allgemein anzuerkennenden Grundfeſten gebaut werden ſoll, *richtig beurtheilen* und *bewirken helfen will.* In dieſen vier Werken haben die vier Männer, welche die vier einzig möglichen und noth-

wen-

wendigen *Hauptversuche* der auf dem *analytischen* Wege Philosophie *suchenden* Vernunft vollendet haben, die Resultate sowohl als die Principien ihrer Nachforschung niedergelegt. Aus ihnen allein und keineswegs aus ihren *Epitomatoren* und *Kommentatoren* kann der Selbstdenker die ganze Stärke und Schwäche *aller bisherigen Philosophie* kennen, und aus dem, was für die *künftige Wissenschaft* bereits geschehen ist, dasjenige bestimmen lernen, was für sie noch zu thun übrig ist.

IV.

Ueber

das vollſtändige Fundament

der

M o r a l.

There has been a controverſy ſtartet of late, much worth of examination concerning the general Foundation of Morals, whether they be derived from Reaſon, or from Sentiment.

David Hume.

Einleitung.

1) Das *vollſtändige* wiſſenſchaftliche Fundament der Moral läſst ſich nur vermittelſt des *durchgängigen beſtimmten* Begriffes von dem eigentlichen Objekte dieſer Wiſſenſchaft, welches das *Geſetz des Willens* iſt, entdecken und aufſtellen.

2) Der *Wille* kann nicht ohne die Rückſicht auf das ihm allein zukommende Geſetz von den *andern Vermögen* des Gemüthes, und dieſes *Geſetz* nicht ohne die Rückſicht auf den Willen *von den anderen Geſetzen* beſtimmt unterſchieden werden.

3) Es iſt daher gleich vergeblich den beſtimmten Begriff des Willens lediglich aus dem Begriffe ſeines Geſetzes, als den beſtimmten Begriff dieſes Geſetzes lediglich aus dem Begriff des Willens ableiten zu wollen.

4) Alle bisherigen Parteyen der Philoſophen ſind darüber einig, daſs das *Vernünftighandeln* das eigenthümliche *Geſetz*,

und das *freye Handeln* das eigenthümliche *Merkmal* des *Willens* ſey.

5) Allein deſto mehr ſind ſie darüber uneinig, was unter jenem *vernünftig* und *frey handeln* zu verſtehen ſey, und ihre Uneinigkeit kann nur durch durchgängig beſtimmte Begriffe von derjenigen *Vernünftigkeit*, und von derjenigen *Freyheit* aufgehoben werden, die *allen* Handlungen des *Willens* (folglich den unſittlichen ſowohl als den ſittlichen) aber auch *nur* den *eigentlichen* Handlungen des *Willens allein* (folglich weder den Handlungen der bloſsen Vernunft, noch denen des bloſsen Begehrens) zum Grunde liegt.

6) Die *Stoiker* haben das Merkmal der *Freyheit* des Willens von dem Geſetze: *Handle vernünftig* abgeleitet, und daher dieſe Freyheit *in* der bloſsen Vernünftigkeit der Handlung beſtehen laſſen.

7) Die Epikuräer haben das Geſetz: *Handle vernünftig* von ihrem Begriff von der Freyheit des Willens abgeleitet; und da ſie unter dieſer Freyheit das Vermögen nach Luſt oder Unluſt zu handeln dachten, ſo haben ſie unter dem Geſetz des Willens die Vorſchrift verſtanden, durch welche die Denkkraft den Trieb nach Vergnügen leitet, und die nur durch dieſen Trieb die Sanktion eines Geſetzes erhält.

8)

8) In wie ferne die *Freyheit* zum Charakter jeder Handlung des Willens, der sittlichen sowohl als der unsittlichen gehört, in so ferne war der *Stoische* Begriff von dem *Willen*, in welchem die Freyheit nur dem *Gesetzmäfsigen*, oder wie sich diese Sekte ausdrückte, dem *vernünftigen* Wollen allein beygelegt wurde, ein unrichtiger Begriff, der auf ihre ganze Moral einen verderblichen Einfluss haben mufste.

9) In wie ferne die von Lust und Unlust schlechterdings unabhängige Verbindlichkeit im Gesetze des Willens wesentlich zum Charakter dieses Gesetzes gehört, in so ferne war der *Epikurische* Begriff von demselben, in welchem die Vernunftmäfsigkeit einer Handlung nur durch ihre Beziehung auf Lust oder Unlust für die Person verbindlich seyn sollte, ein unrichtiger Begriff, der auf die ganze Moral dieser Sekte einen verderblichen Einfluss haben mufste.

10) Die unter den neueren Philosophen *vor Kant* gewöhnlichste *Erklärung* des *Wollens* durch das *vernünftige Begehren*, sollte nach dem Dafürhalten ihrer Vertheidiger das *Wahre* so wohl des Stoischen als des Epikurischen Begriffes in sich vereinigen; vereiniget aber nur das *Unrichtige* von beyden.

11) Sie enthält den Irrthum der Stoiker der die Freyheit des Willens in der Unabhängigkeit vom Inſtinkte und in der Abhängigkeit von der Vernunft — und den Irrthum der Epikuräer der das Geſetz des Willens in der vernunftmäſsigen Richtung des durch Luſt oder Unluſt beſtimmten Beſtrebens — beſtehen läſst.

12) *Kant* hat den durchgängig beſtimmten und richtigen Begriff des *Willens* der in keinem aller bisherigen Syſtemen der Moral weder ausdrücklich aufgeſtellt, noch auch ſtillſchweigend zum Grunde gelegt war, *dadurch erſt möglich* gemacht, daſs er den beſtimmten Begriff von dem *Geſetz* des Willens *ſo weit* feſtgeſetzt hat, als dieſes *ohne* die *vorhergehende Definition des Willens* möglich war.

13) Er hat das Weſen dieſes *Geſetzes* in ſo ferne entdeckt, als er die gänzliche Unabhängigkeit deſſelben von aller Sanktion durch *Luſt* und *Unluſt* und die ganz eigenthümliche Art von *Vernünftigkeit*, die der *Moralität* zum Grunde liegt, durch die *Unterſcheidung* zwiſchen der *praktiſchen* Funktion der Vernunft in der Geſetzgebung für den Willen (im Aufſtellen des Sittengeſetzes) und der *theoretiſchen* Funktion derſelben in der Lenkung, Erweiterung und Erhöhung des bloſsen Triebes nach Vergnügen

gen (im *Triebe nach Glückſeeligkeit*) der Erſte gezeigt hat.

14) Allein ſo lange die *Definition* des Willens welche dadurch *möglich* geworden iſt, nicht zur *Wirklichkeit* gebracht wird, ſo lange der Begriff des *Vermögens*, worauf jenes praktiſche Geſetz allein anwendbar iſt, in ſeinem eigenthümlichen Merkmale unbeſtimmt bleibt, ſo lange iſt auch der Begriff von dem Geſetze des Willens nur gegen den *epikuriſchen*, keineswegs aber gegen den *Stoiſchen* Irrthum geſichert.

15) So lange die *Expoſitionen*, welche Kant in ſeinen Unterſuchungen über das praktiſche Geſetz gebraucht, und in welchen er immer nur gewiſſe Merkmale des in dieſer oder jener Rückſicht betrachteten Wollens, keineswegs aber das allen Willenshandlungen *gemeinſchaftliche* und denſelben allein *eigenthümliche* Merkmal aufgeſtellt hat, — z. B. die Behauptungen: „Wille iſt Kauſſalität der Vernunft in Anſehung ihrer Handlungen“ — „Er iſt ein Vermögen nach Principien, d i. nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln“ — „Ein Vermögen, etwas einer Idee gemäſs hervorzubringen“ u. ſ. w. für diejenige *Definition* angenommen werden, die an der Spitze jeder wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Moral ſchlechterdings nicht entbehrt

werden kann: ſo lange wird auch ſelbſt der *kantiſche* Begriff von dem *Geſetz des Willens* misverſtanden, gemisbraucht, und durch ihn eine den *geſunden Verſtand* empörende Moral aufgeſtellt werden müſſen.

16) Der Begriff von dem Geſetz des Willens iſt nur dann erſt durchgängig beſtimmt, wenn in demſelben auſſer dem Geſetz der praktiſchen Vernunft auch dasjenige von dieſer Vernunft verſchiedene Vermögen, für welches dieſes Geſetz gegeben iſt, und durch welches daſſelbe ausgeführt, befolgt, werden ſoll, beſtimmt gedacht wird.

17) Dieſes Vermögen kann nicht das Begehrungsvermögen ſeyn, in wie ferne darunter das durch Luſt oder Unluſt beſtimmbare Vermögen des Gemüthes verſtanden wird, welches nur unter den *theoretiſchen Vorſchriften* der Vernunft ſteht.

18) Eben ſo wenig kann jenes Vermögen die Vernunft ſelbſt oder ein beſonderes Vermögen der Vernunft das Geſetz das ſie unabhängig von Luſt und Unluſt aufſtellt, auch lediglich durch ſich ſelbſt auszuführen oder zu befolgen, ſeyn.

19) Denn dieſe Ausführung oder Befolgung kann nur in der Handlung des *Wil-*

Willens, folglich nicht in einem bloſsen Akt der Vernunft beſtehen.

20) Die Handlung, welche in einem bloſsen Akt der Vernunft, die ihr eigenes Geſetz befolgt, beſtünde, würde nur eine unwillkührliche Aeuſſerung der in der Befolgung ihres Geſetzes von auſſenher nicht gehinderten Vernunft ſeyn, das nothwendige Ausſchnellen einer Stahlfeder wenn der äuſſere Druck aufhört; und ſo wie die *Schuld* der Nichtbefolgung des Geſetzes auſſer der Vernunft in den Hinderniſſen ihrer Wirkſamkeit läge; ſo würde das *Verdienſt* der Befolgung in der bloſsen Abweſenheit jener Hinderniſſe aufzuſuchen ſeyn.

21) Es gäbe gar keinen Unterſchied zwiſchen *Unſittlicher* und *Nichtſittlicher* Handlung, zwiſchen *Schuld* und *Unſchuld*, eben darum auch keinen Unterſchied zwiſchen *Sittlicher* und *Legaler* Handlung, und überhaupt keine *Moralität*.

22) Die Darſtellung der Moral, die von einem ſolchen Begriffe vom Willen und dem Geſetze deſſelben ausgeht, muſs wenn ſie durch ihre Konſequenz den durch moraliſches Gefühl geleiteten, geſunden Verſtand nicht in jedem ihrer Lehrſätze beleidigen ſoll, ihren *natürlichen* Folgen durch *künſtliche* Wendungen auszuweichen

ſuchen, und daher äuſſerſt geſchraubt, ſpitzfindig, und gezwungen ausfallen.

23) Ein ſolcher Begriff von dem Geſetz des Willens iſt nicht nur den Ueberzeugungen des gemeinen und geſunden Verſtandes von der zur Sittlichkeit und Unſittlichkeit unentbehrlichen Freyheit, ſondern auch der ganzen Lehre der *Kritik der praktiſchen Vernunft*, dem Geiſte und dem Buchſtaben nach ſchlechterdings zuwider, in welcher die *Freyheit des Willens als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft*, das heiſst: als eine Vorausſetzung behauptet wird, zu welcher das Bewuſstſeyn und der Begriff des praktiſchen Geſetzes nöthiget.

24) Unter dieſer durch die praktiſche Vernunft *poſtulierten* Freyheit kann unmöglich die Selbſtthätigkeit dieſer Vernunft, die *ſchon in dem Begriffe* derſelben liegt, in der Unabhängigkeit ihrer Vorſchrift von Luſt und Unluſt beſteht, und ſich lediglich durch die Geſetzgebung äuſſert; ſondern es muſs nur *diejenige* Selbſtthätigkeit *der Perſon* verſtanden werden, die von dem Sittengeſetze bey allen Handlungen des Willens, den unſittlichen ſowohl als den ſittlichen vorausgeſetzt wird, durch welche dieſes Geſetz eben ſowohl übertreten als befolgt werden kann, und deren *Möglichkeit* eben darum weil ſie ſich nicht begrei-

ſen

ſen läſst, durch das Sittengeſetz keineswegs begreiflich gemacht, ſondern nur *poſtuliert* wird.

25) Die *Wirklichkeit* dieſer Freyheit hingegen wird nicht durch das Geſetz des Willens poſtuliert, ſondern in dem durchgängig beſtimmten Begriffe von demſelben als Etwas Wirklichen gedacht, weil ohne dieſelbe der Wille als Wille gar nicht denkbar iſt.

26) In dieſem beſtimmten Begriffe, der durch Worte ausgedrückt, die *Definition des Willens* ausmacht, iſt die Freyheit nicht nur kein den übrigen Merkmalen des Willens *widerſprechendes*, ſondern vielmehr dasjenige Merkmal, durch welches ſich dieſelben allein in dem Begriffe des Willens *vereinigen* laſſen.

27) In allen bisher aufgeſtellten Definitionen des Willens läſst ſich die Freyheit eben ſo wenig ohne Widerſpruch denken, als in der richtigen Definition der Wille ohne Freyheit denkbar wäre.

28) Aber auch keine der bisherigen Definitionen erfüllte die Bedingungen einer regelmäſsigen, logiſch - richtigen Erklärung; indem keine weder (1) auf *alle* Handlungen des Willens die ſittlichguten und ſittlichböſen *gemeinſchaftlich*; noch

(2) auf die von den Aeuſſerungen des unwillkührlichen Begehrens verſchiedenen Handlungen des Willens *ausſchlieſſend* anwendbar war.

29) Bey *allem*, aber auch *nur* bey dem *eigentlichen Wollen* iſt der Akt des dabey immer vorkommenden *Begehrens*, von dem Akte des *Entſchluſſes*, das *Gelüſten* vom *Beſchlieſſen* verſchieden.

30) Der Akt des Begehrens beſteht in einem unwillkührlichen Streben, nicht der Perſon, ſondern nur *in* der Perſon, und iſt eine *Forderung* des durch Raiſonnement unterſtützten Triebes nach Vergnügen an die Perſon; der Akt des Entſchluſſes hingegen beſteht in der im ſtrengſten Sinne willkührlichen Aeuſſerung *nicht in* der Perſon ſondern *der Perſon ſelbſt*, welche *die Befriedigung oder Nichtbefriedigung* (ſo weit dieſelbe von *ihr ſelbſt* abhängt) beſtimmt.

31) Die Handlung, die in einer Befriedigung eines Begehrens beſteht, von welcher der *Grund* lediglich *in Forderung* des Begehrens (durch welche die Perſon ohne ihr Bewuſstſeyn hingeriſſen iſt) und *nicht* in dem *Entſchluſſe* liegt, iſt keine Handlung des Willens.

32) Die Handlung, die in *derjenigen* Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Be-

Begehrens beſteht, zu welcher der *Grund im Entſchluſſe*, oder in der Selbſtbeſtimmung der Perſon liegt, iſt Handlung des Willens; und der *Wille iſt das Vermögen der Perſon ſich durch ſich ſelbſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.*

33) Daſs diejenige Unabhängigkeit des *Entſchluſſes* von der Forderung des Begehrens, durch welche derſelbe als der Akt der Selbſtbeſtimmung der Perſon gedacht wird, keine Täuſchung iſt, erhellt aus dem *Bewuſstſeyn* des in ſeiner Art einzigen *Geſetzes*, das ſich bey den Handlungen des Willens ſchon vor dem Entſchluſſe ankündiget, durch das *Sollen* gedacht wird, und das *Sittengeſetz* oder das *Geſetz des Willens* heiſst.

34) Dieſes *Sollen* iſt von dem *Müſſen* weſentlich, und zwar darin verſchieden; 1) daſs das *Sollen* allzeit eine *unbedingte* Nothwendigkeit bezeichnet, während das *Müſſen* zuweilen auch nur eine *Bedingte* andeutet; 2) daſs das Sollen gleichwohl als eine *vermeidliche*, das Müſſen aber als eine *unvermeidliche* Nothwendigkeit gedacht wird. Es iſt *ſchlechterdings nothwendig*, daſs ich mich aller freywilligen Beeinträchtigung des fremden Eigenthums enthalte; und es bleibt *auch dann* ſchlechterdings noth-

nothwendig *wenn* ich das Gegentheil davon thue.

35) Dieſe Nothwendigkeit, die im *Sollen* gedacht wird, läſst ſich nur in ſo ferne *zugleich* als *unbedingt*, und als *vermeidlich* denken, als dieſelbe einem Geſetze eigenthümlich iſt, welches einerſeits lediglich in der bloſsen oder *reinen Vernunft gegründet*, und daher unbedingt nothwendig iſt, andererſeits aber nur für die *Freyheit* gegeben iſt, und eben darum, weil es nur durch Freyheit ſich befolgen läſst, durch dieſelbe auch übertreten werden kann.

36) Der Akt der Selbſtbeſtimmung bey dem Wollen (der Entſchluſs) muſs in wie ferne er unter dem unbedingt nothwendigen Geſetz ſteht, von der Nöthigung ſowohl durch praktiſche Vernunft als durch Luſt oder Unluſt ſchlechterdings *unabhängig*, und folglich *abſolut frey* ſeyn. Von der *Nöthigung* durch Luſt und Unluſt, weil er ſonſt unter einer (durch Luſt und Unluſt) bedingten Nothwendigkeit — von der *Nöthigung* durch praktiſche Vernunft, weil er ſonſt unter einer *unvermeidlichen* Nothwendigkeit, folglich in keinem Falle unter der Nothwendigkeit des *Sollens* ſtehen würde.

37) Wenn der Entſchluſs unter der Nöthigung durch bloſse Vernunft ſtünde:

ſo

ſo würde das Sittengeſetz nur in denjenigen Fällen gelten, nur für diejenigen Fälle nothwendig ſeyn, in welchen es *wirklich* befolgt würde, es würde alſo nur bedingte Nothwendigkeit haben. Die *Unbedingtheit* des *Sollens* läſst ſich nur in ſo ferne denken, als die Nothwendigkeit deſſelben lediglich ſolche Aeuſſerungen betrift, durch welche das Geſetz weder aufgeſtellt noch aufgehoben, ſondern blos vorausgeſetzt wird.

38) Das Sittengeſetz würde nicht *abſolut nothwendig* ſeyn, wenn daſſelbe nicht auch bey ſeiner Uebertretung feſt ſtünde, nicht für alle Willenshandlungen, dieſelben mögen ihm gemäſs oder zuwider ſeyn, Geſetz wäre, und durch den Beg iff der unſittlichen, wie der ſittlichen Handlung, als *daſſelbe Geſetz* gedacht werden müſste.

39) Der Unterſchied zwiſchen der *unſittlichen* (ſittlich böſen) und der *blos nichtſittlichen* aber *unklugen* Handlung läſst ſich nur in ſo ferne denken, als bey der letztern eine Vorſchrift der Vernunft übertreten wird, die nur unter der Bedingung der Sanktion durch Luſt oder Unluſt *Geſetz* war, und die in dem Falle der Uebertretung, wo ihr Luſt oder Unluſt entgegen wirkt, kein Geſetz iſt; während bey der erſtern eine Vorſchrift der Vernunft übertre-

treten wird, die auch bey der Uebertretung Geſetz bleibt, und ſich durch den dieſer Uebertretung eigenthümlichen Charakter der *Zurechnung*, *Schuld*, *Verachtung*, als Geſetz ankündiget.

40) Der Unterſchied zwiſchen dem *Sollen* und dem *Müſſen*, dem Geſetz des *Willens* und dem Geſetz des *bloſsen Begehrens*, dem *Sittengeſetz* und dem *Naturgeſetz* ſetzt alſo die *Freyheit* als ein beſonderes von der Vernunft, der praktiſchen wie der theoretiſchen, ſowohl, als von dem durch Luſt und Unluſt beſtimmbaren Begehrungsvermögen verſchiedenes, aus allen dieſen weder einzeln noch in Verbindung erklärbares, folglich *urſprüngliches* Vermögen und zwar als das Vermögen der Perſon *abſolute Urſache derjenigen Handlung* zu ſeyn, welche dem *Willen* eigenthümlich ſind.

41) Die *Vernunft*, welche, in wie ferne ſie dem bey dem Akt des Begehrens geſchäftigen Triebe nach Vergnügen Vorſchriften giebt, das durch Luſt und Unluſt beſtimmte Streben durch Einſicht leitet, und folglich nur ſolche Geſetze aufſtellt die lediglich durch Luſt und Unluſt gelten, heiſst, und iſt blos die *Theoretiſche*. Sie heiſst und iſt nur in ſo ferne *praktiſch* als ſie jener beym Wollen im Akte des Entſchluſ-

ſchluſſes allein ſtatt findenden aber demſelben weſentlichen *Freyheit* ein *Geſetz* giebt, das unabhängig von Luſt und Unluſt Geſetz iſt, und das ſich in dieſer Unabhängigkeit nur in ſo ferne als *Geſetz* denken läſst, als es blos für jene Freyheit aber *keineswegs durch dieſelbe*, folglich auch von der Handlung derſelben unabhängig, *nothwendig* iſt.

42) Die Vernunft läſst ſich alſo *ohne* jene von ihr weſentlich verſchiedene *Freyheit*, eben *ſo wenig* als ohne ihre eigene Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt, als *praktiſche* Vernunft denken.

43) Die *moraliſche Geſetzmäſsigkeit* (die ſittliche Güte) einer ſittlichen Handlung iſt von der bloſsen Legalität der Nichtſittlichen, dadurch verſchieden, daſs ſie die um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Uebereinſtimmung des freyen Entſchluſſes mit dem Geſetz, oder der nothwendigen Handlungsweiſe der Vernunft iſt. Die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens die den Stoff der Handlung ausmacht, muſs *wegen* ihrer Geſetzmäſsigkeit durch die Perſon beſchloſſen ſeyn. Dieſs läſst ſich nur in ſo ferne denken, als die Perſon um die Geſetzmäſsigkeit zur Triebfeder ihres Entſchluſſes zu machen keines andern Grundes bedarf, dabey lediglich

von

von ſich ſelbſt abhängt, folglich das Vermögen hat abſolute Urſache der Uebereinſtimmung ihres Entſchluſſes mit dem Geſetze zu ſeyn.

44) Würde bey der *ſittlich guten* Handlung das Geſetz nicht durch dieſe Freyheit, ſondern durch Vernunft ausgeführt: ſo läge der Grund von der Uebereinſtimmung der Handlung mit dem Geſetze theils in den Umſtänden auſſer der Perſon durch welche die Vernunft in ihrer Wirkſamkeit nicht gehindert oder wohl gar befördert wurde, theils in der unvermeidlichen Nothwendigkeit mit welcher die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft geſchäftig wäre. Die Uebereinſtimmung der Handlung mit dem Geſetze wäre keineswegs der Grund und die Folge des ſittlichen Entſchluſſes; ſondern dieſer Entſchluſs wäre nichts anders als eine naturnothwendige unvermeidliche Folge der einzig möglichen Handlungsweiſe der Vernunft unter günſtigen äuſſeren Umſtänden.

45) Ohne die von der praktiſchen Vernunft eben ſo weſentlich als vom Triebe nach Vergnügen verſchiedene Freyheit wäre alſo kein Unterſchied zwiſchen Legalität und Moralität denkbar.

46) Die *moraliſche Geſetzwidrigkeit* einer Handlung, die *Unſittlichkeit* derſelben iſt

ist von der blossen Illegalität der Nichtsittlichen Handlung dadurch verschieden, dass sie in der freywilligen, folglich wissentlichen Uebertretung des Gesetzes besteht, die nur alsdann möglich ist, wenn die Befriedigung des Begehrens die den Stoff der unsittlichen Handlung ausmacht, gegen die Forderung des Gesetzes um der Lust oder Unlust willen durch Freyheit beschlossen wird; oder welches dasselbe heisst, wenn die Lust oder Unlust durch die Person gegen das Gesetz zum Bestimmungsgrund des Entschlusses gemacht wird. Diess lässt sich aber nur in so ferne denken, als die Person um die Lust oder Unlust dem Gesetze vorzuziehen keines Grundes ausser ihrer Freyheit bedarf, dabey lediglich von sich selbst abhängt, folglich das Vermögen hat absolute Ursache des Widerspruchs zwischen ihrem Entschlusse und dem Gesetze zu seyn.

47) Würde bey der unsittlichen Handlung die Lust oder Unlust dem Gesetze nicht durch Freyheit, sondern durch unvermeidliche Nothwendigkeit vorgezogen: so läge der Grund der Gesetzwidrigkeit der Handlung nicht lediglich in der Person, sondern theils in den äusseren Umständen theils in der Schwäche der Vernunft, und das Sittengesetz könnte dann nicht für jeden Wil-

len gelten, ſondern nur für den Willen gewiſſer von der Natur von innen und auſſen mehr begünſtigten Menſchen, bey welchen ſich gar keine dem Geſetz widerſprechende Handlung denken lieſse, ſo wenig als bey den übrigen, für welche jenes Geſetz gar nicht gegeben wäre.

48) Ohne die von der praktiſchen Vernunft eben ſo weſentlich als vom Triebe nach Vergnügen verſchiedene Freyheit, wäre alſo kein Unterſchied zwiſchen Unſittlicher und blos Nichtſittlicher Handlung denkbar.

49) Ohne dieſe Freyheit iſt kein *Gewiſſen* denkbar — keine *Zurechnung* die ſowohl beym *Verdienſt* als bey der *Schuld* das Vermögen in der Perſon vorausſetzt, *abſolute Urſache* der Handlung zu ſeyn, das Geſetz durch einen Akt zu befolgen der daſſelbe auch übertreten, oder durch einen Akt zu übertreten der daſſelbe auch hätte befolgen können.

50) Unter *Willkühr* in engſter Bedeutung kann nur dieſe beym *Wollen* allein Statt findende abſolute Freyheit verſtanden werden, und dieſe Benennung kann den Handlungen *die ihren Grund in Vorſtellungen haben* überhaupt, und den von äuſſern Zwang unabhängigen Wirkungen nur in einer

einer weiteren Bedeutung beygelegt werden; nämlich in wie ferne dieſelben mit den Handlungen des Willens äuſſere Aehnlichkeit haben.

51) Der *gemeine* und *geſunde Verſtand* unterſcheidet bey der ſittlichen Beurtheilung den *Entſchluſs*, den er ſich als den Akt der bloſsen *Willkühr* denkt, von der Forderung des *Gewiſſens* (dem Akte der praktiſchen Vernunft) ſowohl als von der Forderung des *Gelüſtens* (dem Akt des Begehrens, oder des durch theoretiſche Vernunft geleiteten Triebes nach Vergnügen) und iſt ſich in dem Vermögen den Entſchluſs zu faſſen, der Freyheit bewuſst, entweder nach den Forderungen des Gewiſſens, *oder* nach den Forderungen des Gelüſtens zu handeln.

52) Der gemeine und geſunde Verſtand iſt alſo mit der *philoſophierenden Vernunft* in ſo ferne *einverſtanden*, als dieſe den *Willen* für das Vermögen der Perſon erklärt abſolute Urſache der Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens zu ſeyn.

53) Da die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens nur in ſo ferne ein *Wollen* ſeyn kann als ſie unter dem abſoluten Vermögen der Perſon ſteht, das heiſst: als ſie frey iſt: ſo beſteht die *allge-*

meine und *eigenthümliche Form des Willens* in der *Freyheit.*

54) Da die Freyheit dem Wollen nur in ſo ferne zukommen kann, als daſſelbe weder Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft, noch Forderung des Begehrens, ſondern Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Letztern nach dem Geſetz oder gegen das Geſetz der Erſtern iſt: ſo beſteht die einzig mögliche *Materie des Willens* in dieſer Befriedigung oder Nichtbefriedigung.

55) Die *beſondere* jeder einzelnen Willenshandlung eigenthümliche Form beſteht in dem Verhältniſſe der *Freyheit* zum Geſetze derſelben, folglich *entweder* in der *Sittlichkeit oder Unſittlichkeit*; je nachdem ſich die Freyheit für oder gegen das Geſetz beſtimmt.

56) Durch dieſen *durchgängig beſtimmten Begriff des Willens* läſst ſich allein das *vollſtändige* Fundament der Moral entdecken, welches *Erſtens:* In dem *Grunde des Unterſchiedes* zwiſchen dem Geſetz des Wollens und dem Geſetz des Begehrens, zwiſchen Moralität und Legalität, zwiſchen ſittlicher und nichtſittlicher Handlung; *Zweytens* in dem *Grunde des Zuſammenhangs* zwiſchen dem Geſetze des Wollens und den Geſetzen des Begehrens, und der Unter-

Unterordnung der Letztern unter das Erſtere beſteht.

Die erſte der beyden nächſtfolgenden Abhandlungen beleuchtet den Begriff des Willens in Rückſicht auf die *Form*, die zweyte in Rückſicht auf den *Stoff des Wollens*; die Eine ſoll den *Unterſchied* zwiſchen dem eigentlichen Wollen und dem bloſsen raiſonnierten Begehren, und den *Unterſchied* der Freyheit ſowohl von der praktiſchen Vernunft, als von dem durch Luſt und Unluſt beſtimmten und durch Denkkraft geleiteten Begehren, die Andere aber den *Zuſammenhang* zwiſchen der Freyheit, und den beyden letztern erläutern.

Ueber den Unterſchied
zwiſchen
dem Wollen und dem Begehren
in Rückſicht
auf das
Sittengeſetz.

An
Herrn Profeſſor Schmid
in Jena.

Theuerſter Freund!

Ihre Einwendungen gegen meine Theorie von der *Freyheit* laſſen mir kaum einen Zweifel übrig, nicht nur, daſs wir beyde über den *Willen* und deſſen eigenthümliches *Geſetz* weſentlich verſchieden denken, ſondern auch, daſs Ihr *Grundbegriff von der Moralität* gänzlich von demjenigen abweiche, den die *Kritik der praktiſchen Vernunft* aufſtellt, und den Sie doch wenigſtens ſeinen *weſentlichen* Beſtimmungen nach angenommen zu haben glauben und beken-

bekennen. Einer von uns beyden mufs dieſen Grundbegriff misverſtanden haben; entweder ich, der ich denſelben nur in ſo fern gefaſst zu haben glaube, als ich unter der *moraliſchen Handlung überhaupt* (der ſittlichen und unſittlichen) die Handlung der *abſoluten*, von aller Selbſtthätigkeit der bloſsen Vernunft weſentlich verſchiedenen, *Freyheit* denke, die das praktiſche (durch Selbſtthätigkeit der Vernunft für jene Freyheit aufgeſtellte) Geſetz entweder befolgt oder übertritt — oder *Sie*, der Sie ſich von demſelben Grundbegriff keineswegs weſentlich zu entfernen meynen, indem Sie die moraliſche Handlung lediglich der praktiſchen Vernunft zuſchreiben, die zu derſelben erforderliche Freyheit auf die Selbſtthätigkeit dieſer Vernunft einſchränken, dieſelbe den *unſittlichen* Handlungen abſprechen und dadurch den weſentlichen Unterſchied zwiſchen denſelben und den blos *Nichtſittlichen* aufheben.

Ich halte es für *Pflicht* Ihre ſcharfſinnigen Einwürfe umſtändlich zu beantworten, und den gegenwärtigen Brief wenigſtens um jener Einwürfe willen dem philoſophiſchen Publikum mitzutheilen. Jemehr es das Anſehen hat, dafs uns unſre Verhandlungen in unſern Ueberzeugungen weit eher von einander entfernen, als ge-

gen einander näher bringen dürften: deſto geſchickter ſcheinen ſie mir über die noch immer ſtreitigen Principien der wichtigſten aller Wiſſenſchaften neues Licht zu verbreiten.

Wir ſind ſelbſt über die *Thatſache des Bewuſstſeyns*, welche Sie mir zuzugeben ſcheinen, und die in der Unterſcheidung zwiſchen der Forderung des Gewiſſens von der Forderung des Gelüſtens, und beyder von dem *Entſchluſſe*, beſteht, nichts weniger als einverſtanden. *Sie* finden dieſe Thatſache nur bey den *ſittlich guten* Handlungen. *Ich* finde ſie auch bey denjenigen, die ich *unſittlich* nenne und von den blos *Nichtſittlichen* eben dadurch unterſcheide, daſs die erwähnte Thatſache bey den letztern nicht vorkommt. Sie iſt das *Faktum* aus welchem ich den Begriff von der *Handlung des Willens überhaupt*, des unſittlichen ſowohl als des ſittlichen, ſchöpfe. Ich weiſs, daſs man auch blos nicht ſittliche, unwillkührliche, durch ein Begehren, bey dem die bloſse *theoretiſche* Vernunft geſchäftig iſt, hervorgebrachte Handlungen dem *Willen* zuſchreibt; aber ich weiſs auch, daſs ſchon der Streit der Philoſophen über Willen und Freyheit Beweiſes genug iſt, daſs es der Philoſophie an einem hinlänglich beſtimmten Begriff, der den philoſophi-

phiſchen Sprachgebrauch feſtſetzen und den gemeinen dadurch verbeſſern muſs, gefehlt habe.

Ich kann mir keine eigentliche Handlung des Willens denken, bey der nicht 1) eine Forderung des durch Luſt und Unluſt beſtimmten Triebes, das heiſst: ein *Begehren*, 2) die Forderung der praktiſchen Vernunft, die Stimme des Gewiſſens, laut würden, und 3) ein von dieſen beyden Forderungen verſchiedener *Entſchluſs* vorkäme. Wo auch nur Eine von dieſen drey Bedingungen fehlt, findet kein eigentliches Wollen ſtatt. Die Forderung des Begehrens iſt bey der Willenshandlung *an die Perſon gerichtet*, und ihr Objekt iſt die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, ſo weit ſie durch den *Entſchluſs* möglich iſt, aber *ohne Rückſicht* auf das praktiſche Geſetz. Die Forderung der praktiſchen Vernunft iſt ebenfalls nur an die Perſon gerichtet und ihr Objekt iſt entweder Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes nach Vergnügen, ſo weit dieſelbe durch Entſchluſs möglich iſt und zwar *aus bloſser* Rückſicht auf die *Geſetzmäſsigkeit* des Entſchluſſes. Der *Entſchluſs* iſt die Handlung der Perſon ſelbſt, und ſein Objekt iſt entweder bloſse Befriedigung des Gelüſtens ohne Rückſicht auf das im Bewuſstſeyn vor-

handene Gesetz, oder Befriedigung oder Nichtbefriedigung aus Rücksicht aufs Gesetz.

Das *Gesetz des Gewissens* hat die Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens nur in so ferne zum Objekt als beyde *in unsrer Gewalt sind*, als wir uns zu beyden Selbst zu bestimmen vermögen. Sein nächstes und unmittelbares Objekt ist also der *Entschluss*, der es nur in so ferne seyn kann, als er *frey*, das heisst: an und für sich von dem Gesetze unabhängig ist, und das Vermögen vorausetzt, dasselbe entweder zu befolgen oder zu übertreten. Für beyde Fälle muss dieses Vermögen von der *Vernunft wesentlich verschieden* seyn; für den Einen, weil es sonst das Gesetz der Vernunft nicht von sich stossen, für den andern, weil es sonst dieses Gesetz nicht *frey* ergreifen könnte.

Hierüber bin ich Ihnen freylich genauere Rechenschaft schuldig, die ich in derselben Ordnung abzulegen im Begriffe bin, in welcher mich die Bemerkungen, die den Inhalt Ihres Briefes ausmachen, dazu auffordern.

„Zuförderst" schreiben Sie „räume ich „ohne Widerrede ein, dass ich mich einer „*Sprachverwirrung* schuldig finde, indem „ich den Akt des Handelns nach dem Ge„setz und um des Gesetzes willen nicht „sorg-

„ſorgfältig genug vom Bewuſstſeyn des „Geſetzes unterſchieden habe, die doch „im Bewuſstſeyn ſich deutlich genug unter„ſcheiden laſſen. Allein auf der andern „Seite ſcheinen *Sie* dieſe zwey Akte, die ich „nicht unterſchieden habe, zuſehr von ein„ander zu trennen, ſie unabhängig von ein„ander vorzuſtellen, da, wie mich dünkt, „ihr Unterſchied eben ſo klar aber nicht „klärer als ihr realer Zuſammenhang im „Bewuſstſeyn ſich offenbahrt.“ In dieſer erſten Bemerkung Ihres Briefes finde ich ſchon unſern eigentlichen Streitpunkt verrückt, und die Hauptfrage auf die *ſittlich guten* Handlungen eingeſchränkt, da ſie doch eigentlich die *moraliſchen* Handlungen *überhaupt* (die Gattung zu der ſich die *guten* und die *böſen* wie *Arten* verhalten) betrift. *Dieſe* Gattung von Handlungen nun kann ich mir nicht ohne *drey* weſentlich verſchiedene Akte denken, die zwar auch weſentlich aber nur in ſo ferne zuſammenhängen als ohne ſie die Willenshandlung und ihre Moralität überhaupt unmöglich wäre; den Akt des unwillkührlichen Begehrens, den Akt der in der Aufſtellung und Ankündigung ihres Geſetzes beſchäftigten praktiſchen Vernunft, und den Akt der *Freyheit*, die durch den *Entſchluſs* handelt. Der Akt der Freyheit ſteht freylich mit dem Akt des Geſetzgebens bey

jeder

jeder moraliſchen Handlung im *Zuſammenhang;* weil das Geſetz nur die Freyheit betrift, nur für dieſelbe gegeben iſt, nur durch Freyheit befolgt und nur durch ſie übertreten werden kann, und weil ſich folglich die gute und böſe Handlung des Willens eben ſo wenig ohne den Akt des Geſetzgebens als ohne den von demſelben weſentlich verſchiedenen Akt der Freyheit denken läſst. Der Akt der Freyheit iſt in der Handlung *nach* dem Geſetz und in der *gegen* das Geſetz, als Akt der Freyheit, (generiſch) *eben derſelbe;* ſo wie der Akt des Geſetzgebens. Nur dadurch hat die ſittlich böſe mit der ſittlich guten Handlung ein *gemeinſchaftliches*, die unmoraliſche von der illegalen und die moraliſch gute von der legalen Handlung *unterſcheidendes* Weſen, welches darin beſteht, daſs die Perſon durch Freyheit, nicht durch Vernunft, Urheberinn ihrer vernunftmäſsigen oder vernunftwidrigen Handlung iſt, worunter die letztere nur darum nicht *unklug* ſondern *böſe* heiſst, weil ſie nicht aus Ermanglung der Vernunftwirkung ſondern bey aller Vernunftwirkung durch Freyheit — die andere darum nicht *klug*, ſondern *gut* heiſst, weil ſie nicht durch bloſse Vernunftwirkung ſondern durch Freyheit und zwar ſo geſchiehet, daſs durch eben dieſelbe Freyheit bey derſelben Vernunftwirkung das Gegentheil

theil hätte geſchehen können. Von dieſem letztern Umſtand hängt das *Verdienſt*, der *Werth*, das *Weſen* der ſittlich guten Handlung meiner Ueberzeugung nach ſo gänzlich ab, daſs ich mir eine ſolche Handlung durchaus nicht denken kann, ohne nicht in derſelben den Akt des Handelns nach dem Geſetze einem von der Vernunft ganz verſchiedenen Vermögen einzuräumen.

„Je kräftiger und lauter, je feſter und „ſicherer, je klärer und unzweydeutiger die „praktiſche Vernunft im Bewuſstſeyn ſpricht, „deſto ſicherer folgt der Wille. Ich wähle „zwiſchen Recht und Nutzen; aber ich ſol„ge der mächtigſten Stimme, und wenn „mir das Geſetz vor Augen ſchwebt als *mein* „Geſetz, und wenn ich ſeine Anwendung „auf den vorliegenden Fall klar vor Augen „ſehe, beſtimmt und unzweydeutig: ſo „handle ich immer wie das Geſetz for„dert.“ — Ich meines Orts kann mir an der praktiſchen Vernunft keine Grade denken. *Ihre* Stimme ſagt immer eben daſſelbe und auf dieſelbe Art. Sie wird freylich nur im Zuſtande der Beſonnenheit vernommen; aber ſie ſpricht auch nur bey dieſem Zuſtand und für denſelben. Bey den bloſſen Wirkungen des unwillkührlichen, es ſey nun vernünftigen oder unvernünftigen Begehrens hat ſie gar keine Stimme. Sie

kann

kann daher durch keine ſtärkere Stimme des bloſsen Gelüſtens übertäubt werden, ſie ſpricht nur bey dem Zuſtand der *willkührlichen* Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, für welche ſie allein ihr Geſetz aufſtellt. Bey dieſem Zuſtande des eigentlichen Wollens erhält die Forderung des Gelüſtens nur in ſo ferne das Uebergewicht über die Forderung des Gewiſſens als ihr daſſelbe durch Freyheit eingeräumt wird. Bey einem in der Tugend befeſtigten Charakter wird freylich die Stimme der Vernunft, lauter, kräftiger u. ſ. w. *vernommen.* Aber wenn hier nicht etwa von der ſogenannten Temperamentstugend die Rede ſeyn ſoll: ſo iſt jenes beſſere *Vernommenwerden* eine Folge der Freyheit welche ſich dieſen Charakter errungen hat. Der Böſewicht (nicht der Unglückliche der nur ein bösartiges Temperament hat) kann es wohl dahin bringen, daſs er die Stimme des Gewiſſens zu vernehmen aufhört, weil er durch oft wiederholtes freywilliges Nachgeben ſich nach und nach um die *Beſonnenheit* gebracht hat, die eine weſentliche Bedingung jeder Handlung des Willens iſt. Der Tugendhafte hingegen hat ſich durch freywilliges Unterordnen der Befriedigung ſeines Gelüſtens unter ſein Gewiſſen nach und nach eine Geſchmeidigkeit des Gelüſtens ſelbſt, und eine Fertigkeit im Zuſtande

de der Beſonnenheit zu beharren, überhaupt eine Verbeſſerung ſeines Temperaments ſelbſt errungen, durch welche ihm die Sittlichkeit ohne Abbruch ihrer Verdienſtlichkeit erleichtert wird, weil dieſe gröſsere Leichtigkeit eine Folge ſeiner Freyheit iſt.

„Ich bin mir bewuſst, daſs ich nie ge„radezu wider mein Gewiſſen handle, nie „der Forderung der praktiſchen Vernunft „wiſſentlich widerſpreche, daſs ich nur im „Fall der Unwiſſenheit, der Dunkelheit „meiner Vorſtellungen, des Zweifelns was „recht und gut ſey, oder wenn das Geſetz „meinem Bewuſstſeyn entrückt war, *pflicht*„*widrig handle* (?). Und das ſcheint mir „ſo wenig etwas beſonderes oder Erworbe„nes zu ſeyn, daſs ich vielmehr mir ſelbſt „ein ſo armer Sünder und noch ärmer er„ſcheine, denn meine Brüder und Schwe„ſtern neben mir nimmermehr ſind.“ Dieſs kann ich leider von *meinem Gewiſſen* nicht nachſagen. Ich bin mir nur bewuſst, daſs ich weit öfter nicht ſittlich, und ohne eigentliches Wollen als ſittlich und unſittlich und durch eigentliches Wollen handle. Wenn das Geſetz meinem Bewuſstſeyn *entrückt war*, und ich dagegen handelte, bin ich mir nur einer illegalen, keineswegs einer pflichtwidrigen Handlung bewuſst.

End-

Endlich bin ich mir nur bewuſst, daſs ich nicht darum eine geſetzwidrige Handlung beſchloſſen habe, *weil* ſie geſetzwidrig iſt, aber ich fürchte, Handlungen beſchloſſen zu haben, welche geſetzwidrig ſind, und beym Bewuſstſeyn, daſs ſie es ſind. Nur *in ſo ferne* kann ich mich einen *Sünder* nennen.

„*Ich will* heiſst mir: ich entſchlieſse „mich mit Wahl. So weit bin ich mit Ih„nen einverſtanden, und ich bedaure, daſs „ich das nicht deutlich und ausdrücklich ge„ſagt habe. *Ich begehre* heiſst mir: ich be„ſtrebe mich meine Kräfte auf gewiſſe Wei„ſe zu gebrauchen ohne Wahl.“ *Mir* hingegen heiſst: *ich will*, nicht: *ich entſchlieſſe mich mit Wahl;* theils weil ich mir keinen eigentlichen Entſchluſs *ohne* Wahl denken kann; theils weil der Entſchluſs, in wie fern er den Akt des Wollens bedeuten ſoll, keineswegs nur *was immer für eine* Wahl, durch was immer für ein Wählendes, ſondern eine *beſondere Art* von Wahl vorausſetzt. *Ich will*, heiſst mir: Ich beſtimme mich ſelbſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens. *Ich begehre*, heiſst mir keineswegs wie Ihnen: *Ich beſtrebe mich meine Kräfte auf eine gewiſſe Art zu gebrauchen, ohne Wahl.* Denn ich kann mir ein Begehren *ohne* eigentliches

Be-

Beſtreben meine Kräfte zu gebrauchen denken, und ein Beſtreben meine Kräfte zu gebrauchen, *das kein bloſses* Begehren iſt. Begehren iſt mir ein Streben nach Luſt und durch Luſt; und ich unterſcheide den Akt des Begehrens eben ſo ſehr von der *That*, die eine Folge eines bloſsen Begehrens, als den Akt des Wollens von der That, die die beabſichtigte unmittelbare Folge jenes Akts iſt, und nur als ſolche mit jenem zuſammengenommen *Handlung* der Perſon im engſten Sinne heiſst.

Wollen und *wählen* iſt mir nicht Einerley, ob ich gleich dafür halte, daſs Wahl im *ſtrengſten* Sinne des Wortes nur beym Wollen ſtatt findet. Wenn ein gegenwärtiger aber kleinerer Genuſs mit einem zukünftigen aber gröſseren in Colliſion kömmt, und Einer dem Andern vorgezogen wird: ſo nennet man dieſes wohl auch überhaupt ein *Wahlen*. Allein ſo lange daſſelbe nur durch das bloſse unwillkührliche, ſey es auch, *raiſonnirte* Begehren geſchieht, und der Grund des Vorzuges blos in dem *unwillkührlichen Uebergewichte* der Einen Luſt über die Andere gelegen iſt; ſo lange die Wahl nicht durch den Willen, durch einen Akt der Selbſtbeſtimmung zu Einem von zwey gleich möglichen geſchehen iſt: ſo lange kann ich ſie

nicht im ſtrengſten Sinne für *meine Wahl* erkennen. *Nicht ich*, ſondern Luſt oder Unluſt, durch Denkkraft geleitet, hat für mich gewählt.

„Ich möchte ſagen: Es giebt ein ſinn„liches und ein vernünftiges Begehren. „Wenn meine Sinnlichkeit mit der Vernunft „nicht kollidirt, ſo handle ich nur aus ver„nünftigen *Begehren;* denn es giebt alsdann „keine *Wahl* für mich.“ — Bey jedem blos *inſtinktartigen* Begehren findet keine ſolche Kolliſion ſtatt. Denn wo die Vernunft gar nicht wirkſam iſt, da kann ihr auch die Sinnlichkeit nicht widerſprechen. Und doch werden Sie das blos inſtinktartige Begehren *darum* kein *vernünftiges* nennen. Das Vernünftige, durch Denkkraft modificierte Begehren, das durch Raiſonnements geweckte und geleitete Gelüſten kann aber ſehr oft mit der Forderung der praktiſchen Vernunft in Kolliſion kommen; und iſt jederzeit in einer ſolchen Kolliſion, in wie fern jedes *Begehren* auf *Befriedigung um der Luſt willen* dringt, das Gegentheil von der Forderung der praktiſchen Vernunft.

„Wollen, das heiſst wählen, kann ich „freylich das was *nicht gut iſt;* aber nicht „das was böſe iſt; weil ich nur wollen „kann, was ich begehre. Ich begehre aber

„über-

„überall nichts Böſes.“ — Dieſs folgt freylich aus *Ihren* Begriffen vom *Wollen* und *Begehren*. Nach den Meinigen hingegen kann ich *das Gegentheil* von dem *wollen*, was ich *begehre*. Denn *Wollen* iſt mir: mich ſelbſt zur Befriedigung *oder* Nichtbefriedigung meines Begehrens beſtimmen. In wie fern ich *will*, *begehre* ich durchaus nicht; und in wie ferne ich *begehre*, *will* ich nicht. Was ich *begehre*, iſt (im moraliſchen Sinne) weder gut noch böſe. Aber was ich *will* iſt, und zwar, *durch* mein Wollen ſelbſt, *entweder* gut, *oder* böſe. Selbſt das praktiſche Geſetz iſt nur als Geſetz des Willens gut, in wie fern es ein Geſetz für die von der Vernunft verſchiedene *Freyheit* der Perſon iſt, bey aller ſeiner Nothwendigkeit dieſe Freyheit nicht nur nicht aufhebt, ſondern nur *für ſie* da iſt, und nur *durch ſie* erfüllt werden kann. *Dieſe* Freyheit iſt nicht die Selbſtthätigkeit der praktiſchen Vernunft, die nur in der Unabhängigkeit der Handlung der Vernunft vom Trieb nach Vergnügen beym Aufſtellen des Geſetzes, und in der von der Sanktion durch Luſt und Unluſt unabhängigen Verbindlichkeit beſteht, und die ganz *unwillkührlich* iſt. „Ich begehre überall nichts „böſes“ ſagen Sie. Das geb' ich gerne zu; weil das *Böſe* (in ſittlicher Bedeutung), das heiſst diejenige Befriedigung des Gelüſtens,

ſtens, die dem *Geſetz* der *Freyheit* widerſpricht, kein Objekt eines Begehrens ſondern ſchlechterdings nur des Wollens ſeyn kann.

„Meine Handlungen ſind alſo nicht „frey, obgleich mein Wille durch etwas „freyes, durch die praktiſche Vernunft be„ſtimmt wird.“ Hier denken Sie nicht nur unter *Willen*, ſondern auch unter der *praktiſchen Vernunft* ganz etwas anders als ich. Sich ſelbſt beſtimmen und *durch nichts beſtimmt* werden können, iſt mir der weſentliche Charakten der Perſon, in wie fern ſie *Willen* hat. Auch kann ich eine geſetzmäſſige Handlung nur in ſo ferne für *ſittlich* erkennen, als ich dabey nicht durch meine unwillkührlich wirkſame Vernunft beſtimmt worden bin: ſondern als *ich mich ſelbſt* nach der Forderung des *unwillkührlich* aufgeſtellten Geſetzes beſtimmt habe. Das *praktiſche* der Vernunft beſteht theils darin, daſs ſie das Geſetz *ſelbſtthätig* aufſtellt, theils darin, daſs das Geſetz blos für die von ihr ſelbſt verſchiedene *Freyheit* gegeben iſt. Praktiſch in dem Sinne, daſs die Befriedigung oder nicht Befriedigung des Begehrens *durch ſie wirklich*, und nicht blos *in der Idee* beſtimmt wird, kann ſie durch die von ihr verſchiedene Freyheit werden, der ſie das Geſetz giebt, das nur dadurch von den Geſetzen

ſetzen des Begehrens, (pſychologiſchen *Naturgeſetzen.* Z. B. dem des Strebens nach Glückſeligkeit) weſentlich verſchieden iſt, daſs das Begehren, kein Wollen; daſs jenes unwillkührlich, und dieſes frey iſt; das Geſetz des Einen unvermeidlich, das andere aber nur frey befolgt wird; und darum auch eben ſowohl nicht befolgt werden *kann.*

„Wenn ich mir einen Grund der Hand-
„lungen denke: ſo denke ich etwas, womit
„wenn es geſetzt wird ein Anderes regelmäſ-
„ſig (das, wenn der Grund mit der Folge
„ſinnlich gedacht wird, Urſache, die Folge
„Wirkung heiſst). Das was nichts anders
„regelmäſsig, *alſo* nothwendig, ſetzt, iſt
„kein Grund. *Ihre* Freyheit kann ich da-
„her keinen Grund nennen, weil, wenn ich
„ſie ſetze nichts anderes Beſtimmtes und Re-
„gelmäſsiges geſetzt wird. Hier bin ich
„wieder an der Klippe des Ungefährs unter
„dem Namen eines Grundes, dem gerade
„die weſentliche Eigenſchaft eines Grundes,
„nämlich Beſtimmtheit einer einzig mögli-
„chen Folge fehlt.“ — Hier glaube ich mich endlich an der eigentlichen Quelle aller Ihrer Einwendungen gegen die abſolute Freyheit des Willens zu befinden — die in Ihrem bisherigen Begriffe *von dem Grunde überhaupt liegt*, in welchen Sie ein Merk-

mal aufgenommen haben, das ich in dem Meinigen weder finden, noch unterbringen kann. Wenn der *Grund überhaupt*, und nicht etwa eine *beſondere Art* des Grundes, gedacht werden ſoll, ſo darf ich in den Begriff deſſelben nichts von der Art und Weiſe aufnehmen, wie der Grund zum Grund wird, ob durch ſich ſelbſt oder durch etwas Anderes, ob nothwendig oder zufällig? *Grund* iſt mir *überhaupt* dasjenige, was ſich zu einem von ihm verſchiedenen, wie der Vorderſatz eines hypothetiſchen Urtheils zum Nachſatze verhält. Grund iſt alſo nicht dasjenige, *womit*, ſondern *wodurch* ein anderes geſetzt wird. Nur der Nachſatz iſt im hypothetiſchen Urtheile dasjenige, dem das Merkmal des *beſtimmt geſetzten*, des geſetzmäſsigen, des einzig möglichen zukömmt; nicht der Vorderſatz, für den es *anderswoher* ausgemacht werden muſs, in deſſen Begriffe es unbeſtimmt bleiben muſs: ob ihm Nothwendigkeit *oder* Zufälligkeit zukomme. Die Beſtimmtheit der Folge hängt zwar mit dem Grunde überhaupt zuſammen, darf aber auf den Grund überhaupt, in wie fern er von der Folge verſchieden iſt, nicht übertragen werden. Die Folge wird durch den Grund geſetzt, nicht der Grund durch die Folge. Die Folge hat daher immer Nothwendigkeit, aber darum keineswegs der Grund, und die Nothwendigkeit der Folge

iſt

ist *entweder* hypothetisch *oder* absolut, je nachdem der Grund *zufällig* oder *nothwendig* wirkt. Sie nennen daher mit Unrecht die Bestimmtheit der Folge *eine wesentliche Eigenschaft des Grundes.* Dieselbe ist in dem Begriffe des *Grundes überhaupt* nur eine wesentliche *Eigenschaft der Folge;* diese wird nur *durch den* Grund gesetzt, und kann durch ihn zufällig *oder* nothwendig gesetzt seyn. Aufs wenigste liegt ein Doppelsinn darin; wenn Sie l. Fr. die Bestimmtheit der Folge eine *Eigenschaft des Grundes* nennen. Wollen Sie damit nichts weiter sagen als: Kein Grund läfst sich ohne eine *durch* ihn bestimmte Folge denken, so haben Sie recht. Soll es aber so viel heifsen als: kein Grund läfst sich ohne eine *in ihm* selbst *bestimmte* Folge denken, so kann ich Ihnen nicht beystimmen.

Die Folge kann nur dann, und in so ferne *im Grunde selbst* bestimmt gedacht werden, wenn der Grund *durch etwas anders* zum Grunde wird, wo also die Folge durch ihn nur in so ferne gesetzt wird, als er selbst durch einen andern Grund gesetzt ist. So ist, um mich eines nahen Beyspiels zu bedienen, die Forderung der praktischen Vernunft an die Person nicht eine blos *durch* sondern auch *in* dieser Vernunft *bestimmte Folge*, und daher ist diese Forderung eine

ſchlechthin nothwendige *Folge* der praktiſchen Vernunft. Ich ſagte dieſe Forderung iſt *in* der Vernunft *beſtimmt* — nämlich in *ihrer Form*, welche die Vernunft ſich nicht ſelbſt beſtimmen, nicht ſelbſt geben konnte, ſondern die *in ihr* und *mit* ihr *gegeben iſt*. So iſt hingegen die *Erfüllung* dieſer Forderung keine *blos durch* die praktiſche Vernunft, und durchaus nicht eine *in* derſelben, ſondern eine *durch* den *Willen vermittelſt* der praktiſchen Vernunft, und durchaus nicht *in* dem Willen beſtimmte Folge: weil *durch den Willen* keineswegs *nur Eine* von zwey entgegengeſetzten Handlungsweiſen, ſondern beyde mit dem Vermögen gegeben ſind: zu Einer derſelben ſich ſelbſt zu beſtimmen, oder welches eben ſo viel heiſst: das Vermögen durch ſich ſelbſt Grund ſeiner Handlung — abſolute Urſache — zu ſeyn.

Ich kann allerdings *meine Freyheit* einen Grund nennen; weil, wenn ich dieſelbe ſetze, durch ſie dasjenige, was ſowohl im Begriff eines *Grundes überhaupt*, als insbeſondere eines *abſoluten Grundes*, als geſetzt gedacht werden muſs, wirklich geſetzt wird. Das beſtimmte und regelmäſſige, das *durch* die Freyheit, dem Vermögen als Grund in der Perſon geſetzt wird, iſt der freye Charakter der wirklichen Willens-

hand-

handlung, der Zuſammenhang der Handlung als Folge, mit dem Vermögen der Selbſtbeſtimmung als *Grund* in der Perſon und damit die Moralität, Zurechnungsfähigkeit, Verdienſt oder Schuld. (Durch die praktiſche Vernunft iſt der Perſon eine einzig mögliche beſtimmte Handlungsweiſe gegeben, durch ſie iſt alſo die Perſon, nicht *ſelbſtbeſtimmend*).

„Was das heiſst" veranlaſſende Gründe zu beſtimmenden erheben „verſtehe ich „nicht, und das kann ich auch nicht *nach-* „*machen.* Und mir wird doch nicht etwa „gar ein Vermögen fehlen, das zu einer „moraliſchen Urſache nothwendig gehört, „und das alle meine Brüder und Schweſtern „haben ſollen, das Vermögen: *Veranlaſ-* „*ſende Urſachen zu beſtimmenden zu erhe-* „*ben*, was vielleicht eigentlich *metaphyſi-* „*ſche* Freyheit ſeyn müſste, die zur mora- „liſchen wird, ſo bald man ſich die Ver- „anlaſſungen als einen eigennützigen und „uneigennützigen Trieb denkt. Lachen Sie „nicht über meine Einfalt! Wenn ich Sie „mit ſolcher Entſchiedenheit des Selbſtbe- „wuſstſeyns von dieſem Vermögen ſchrei- „ben las; ſo wurde mir manchmal ſo zu „Muth, als wäre ich kein ſolcher Menſch, „oder als könnte ich mir deſſen nicht be- „wuſst werden. Ich fand Beruhigung da-

„rin, daſs ich doch einem Menſchen ähn-
„lich ſehe, und wie die Thiere ein Analo-
„gum rationis, ſo ich ein analogum liber-
„tatis habe, das in der letzten Wirkung der
„Sache gleichkömmt, und was da macht,
„daſs ich unter ſolchen eigentlichen Men-
„ſchen gelitten werde, und mein Thun und
„Weſen treiben kann. Es iſt ein wahres
„Glück für mich, daſs ich mir von dieſem
„mir etwa mangelnden Vermögen keinen
„rechten Begriff machen, noch ſeine Vor-
„treflichkeit mir vorſtellen und bezeichnen
„kann. So kann ich doch über meine
„Krüppelnatur nicht trauern, und freue
„mich vielmehr, daſs ich ſo ziemlich gut
„dabey zurechtkomme.“ — *In* der Phi-
loſophie (oder als Philoſoph) wo alles auf
Begriffe und die *Beſchaffenheit* derſelben
ankommt, *beſitzt* man freylich nur das
wirklich, wovon man ſich den *rechten Be-
griff* macht. Einem von uns beyden man-
gelt es an dem rechten Begriffe von der in
uns beyden als moraliſchen Weſen gleich
wirklich vorhandenen Freyheit; und daher
glaubt jeder als Philoſoph an dieſer Freyheit
etwas anders zu beſitzen. Wenn es Ihnen
nicht *dadurch*, daſs Sie Ihren Begriff mit
ſo viel Scharfſinn, Fleiſs und Geſchicklich-
keit mit dem ganzen Syſteme Ihrer theore-
tiſchen und praktiſchen Philoſophie nach
und nach verwebt haben, ſo ſchwer würde

den

den *Meinigen* zu verſtehen, oder vielmehr ihn zu dem Ihrigen zu machen; ſo würden Sie ſich mit demſelben ſogleich in dem Beſitze desjenigen Vermögens finden, über deſſen Mangel ſie ſich ſo *gutmüthig* oder *ſchalkhaft?* zu tröſten wiſſen. Zu einer Erörterung des Ausdruckes: *Veranlaſſende Urſachen zu beſtimmenden erheben* geben Sie mir im Folgenden eine ſehr willkommene Veranlaſſung.

„Ich wünſchte wohl, daſs Sie ſich über „den Begriff von einem *Grunde*, von einem „*veranlaſſenden* von einem *beſtimmenden*, „und über *die Erhebung des Einen zum An-* „*dern* näher erklärten; und auch darüber: „ob dieſe Erhebung an eine beſtimmte Re- „gel gebunden iſt oder nicht. Veranlaſſung „für materiale Bedingung *conditio ſine qua* „*non* einer Handlung angenommen, kann „ich mir mit einer Disjunktion der Hand- „lung denken. Aber *Grund* ſeyn mit ei- „nem *entweder* und *oder* des Begründeten „will mir nicht zu Kopfe.“ — Veranlaſſung, Bedingung, *conditio ſine qua non* können doch wohl unter der gemeinſchaftlichen Benennung eines *Grundes überhaupt* zuſammengenommen werden, in wie fern ſie alle etwas bedeuten *wodurch ein anderes beſtimmt geſetzt wird;* das durch die beyden veranlaſſenden Gründe, oder wenn Ihnen

nen dieſe Benennung misfällt, *conditiones ſine quibus non* des Wollens Begründete iſt nichts anders als die *objektive Möglichkeit* der Selbſtbeſtimmung beym Wollen, die davon abhängt, daſs *mehr als Ein Objekt vorhanden* iſt. Der Grund der *ſubjektiven* Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung iſt die Freyheit ſelbſt, als Vermögen der Perſon, welche ſich nur mit einem *entweder*, *oder* des durch ſie *Begründeten*, d. i. nur mit der Möglichkeit aus zwey entgegengeſetzten Eines zu wählen denken läſst. „Empiriſchen „und reinen Willen möchte ich ſo unter„ſcheiden: Wille iſt das Vermögen zu wäh„len, entweder zwiſchen Angenehmen und „minder Angenehmen und Nützlichen — „*Empiriſcher*; — oder zwiſchen dem Nütz„lichen, Angenehmen und Guten — (mo„raliſch) *reiner* Wille.“ — Ich geſtehe, daſs ich von *dieſer* Eintheilung nichts verſtehe. Sie ſprechen doch nicht von der, ſehr uneigentlich ſogenannten, Wahl, die beym bloſsen unwillkührlichen Begehren ſtatt findet, wo entweder die ſtärkere Luſt eine ſchwächere in mir überwiegt, oder der durch Denkkraft geleitete Trieb nach Vergnügen über einen bloſsen Sinnenreitz obſiegt, und in beyden Fällen nur etwas in der Perſon gewirkt wird, die dabey keineswegs *durch* ihren Willen wirkt. Iſt von der eigentlichen Wahl, die beym Zuſtande

des

des *Wollens* ſtatt findet, die Rede: ſo behaupte ich, daſs alsdann die Wahl *nie* zwiſchen dem blos *Angenehmen* und blos *Nützlichen* und dem *Guten* vorgehen kann, und daſs alſo dasjenige was *Sie empiriſches* und *reines Wollen* nennen, etwas mir *gar nicht Denkbares* ſey. Denn ſobald derjenige Zuſtand der Beſonnenheit vorhanden iſt, in welchem die That nicht eine bloſse Folge eines unwillkührlichen Begehrens iſt, ſondern durch den Willen beſchloſſen wird: ſo tritt auch der Fall ein, wo das Geſetz des Willens durch die praktiſche Vernunft promulgiret wird — denn ſo wenig die praktiſche Vernunft ohne Willen, ſo wenig iſt der Wille ohne praktiſche Vernunft geſchäftig — und die Perſon hat dann keine andere Wahl mehr, als ſich entweder durch das Geſetz oder durch Luſt und Unluſt zu beſtimmen. Das Angenehme und Nützliche iſt dann jederzeit, je nachdem es dem Geſetz gemäſs oder zuwider iſt, *Gut* oder *Böſe*. Das blos *Nützliche* wird *böſe*, ſo bald es dem Sittlichguten gegenüberſteht, und zwar lediglich dadurch, daſs es durch den *Willen* dem Geſetzmäſsigen vorgezogen wird. Allein dieſes geſchieht Ihrer Meynung zufolge niemals, denn:

„So ferne es wirklich zur Wahl kommt: „ſo *verfehle ich nicht* im erſten Falle das „Nütz-

„Nützlichere, im zweyten das Gute zu „wählen.“ — Dies heifst in *meiner* Sprache und nach meinen Begriffen: Im Zuftande des unwillkührlichen aber durch theoretifche Vernunft modificierten Begehrens *kann* ich durch nichts anders als durch das Nützlichere *beftimmt* werden; im Zuftande des Wollens aber, vorausgefetzt, dafs ich durch *Freyheit* das Gefetz des Willens ergreife, kann ich nur das Gute (oder eigentlicher: nur gut) wollen. Aber *für mich* giebt es auch einen Zuftand des Wollens, in welchem ich das fich ankündigende Gefetz des Willens nicht ergreife, fondern mich durch Luft gegen das Gefetz felbft beftimme, dann *verfehle ich* das Gute zu wählen, und wähle das Böfe.

„Allein es kommt nicht immer zur „Wahl; oder die Wahl wird auch wohl „verwirrt, übereilt, oder das Refultat — „ehe es zum Handeln kommt — vergeffen „ohne meine Schuld, und nun ift die thö„richte oder nicht fittliche Handlung fertig. „Ich beklage mich über das Gefchick, das „mich am Beffern verhindert hat, und freue „mich Hülfsquellen und Mittel zu finden, „wodurch ich des Vortrefflichften nach und „nach theilhaftig zu werden hoffe.“ — Ja wohl giebt es auch blos *Nichtfittliche* Handlungen, die blos darum nicht *unfittlich*, thö-

thöricht, nicht *böse* heifsen, weil sie nicht durch Freyheit hervorgebracht sind. Sie selbst, lieber Freund, unterscheiden diese Handlungen von den *Unsittlichen*, durch den Nahmen der *Nichtsittlichen*, den Sie denselben beylegen. Aber *diese* stehen ja nicht den *Sittlichguten* — sondern den *Sittlichen überhaupt* gegenüber. Wie kommen Sie hier auf diese in moralischer Rücksicht gleichgültigen Handlungen, die keine Willenshandlungen heifsen können, zu sprechen? —

„Einen absolut ersten Grund räume ich „ein, und finde ihn bey den *sittlichguten* „*Handlungen* in der Vernunft, die nicht „nur ein Gesetz giebt; sondern auch auf „dessen Handhabung dringt. Das letzte nur „nicht immer mit gleichem Nachdruck. „Es ist hier *legislatorische* und *executive* Ge„walt in Einem verbunden.“ — Warum sprechen Sie hier wieder nur von der *sittlichguten*, und nicht von der Handlung des *Willens überhaupt?* Der Grund der Vernunfthandlung ist die Vernunft, und der Willenshandlung der Wille, der nach meinem Begriffe von demselben das *Eigenthümliche* hat, dafs er unter allen unsern Vermögen allein gänzlich frey ist. Die guten und die bösen Handlungen haben als *Handlungen des Willens*, als Handlungen *eines und*

des-

deſſelben Vermögens ihren gemeinſchaftlichen Grund in der *Freyheit.* Sie l. Fr. finden den letzten Grund der ſittlichguten Handlung in der Vernunft — Sie finden ihn *ſchlechterdings* — ich aber finde ihn nur in *ſo ferne* als ſie *gut* (nicht als ſie eine Handlung des Willens) iſt; als ſie von der *ſittlichböſen dadurch* verſchieden iſt, daſs die Freyheit bey dieſer durch Luſt, bey jener durch praktiſche Vernunft werkthätig iſt. Aber auch die Vernunft *wirkt* in *beyden* Fällen, indem ſie ihr *Geſetz aufſtellt.* Ohne *dieſe Wirkung* iſt die Sittlichböſe ſo wenig als die Sittlichgute Handlung denkbar. Allein nur bey der Sittlichguten wird aus dieſer Wirkung der Grund der Handlung, und wird es nur durch Freyheit. Die Vernunft kann in keinem Falle eigentlich *Handeln.* Handlung iſt die Wirkung von der bloſsen *Perſönlichkeit*, nicht von etwas in der Perſon, ſondern von der Perſon ſelbſt, die nur durch Freyheit *handeln kann.* „Die Vernunft, ſagen Sie, „giebt nicht nur ein Geſetz, ſondern *dringt* „auch auf Erfüllung deſſelben; aber nicht „immer mit gleichem Nachdrucke.“ — Die *Vernunft* kann nur in ſo ferne auf die Erfüllung ihres Geſetzes *dringen*, als ſie daſſelbe als ſchlechthin nothwendig, als abſolutes Geſetz, aufſtellt, ſie kann ſich durchaus keines andern Bewegungsgrundes zur

Er-

Erfüllung deſſelben bedienen; weil es nur um ſeiner ſelbſt willen erfüllt werden kann. Bey den Geſetzen des Begehrens ſtellt die Vernunft nur eine *Regel* auf, auf deren Erfüllung der *Trieb* nach Vergnügen *dringt*. Aber die Regel, die ſie dem Wollen giebt, iſt nur *dadurch Geſetz*, daſs lediglich die Vernunft allein auf die Erfüllung derſelben dringt, und zwar dadurch dringt, daſs ſie dieſelbe als *ſchlechthin nothwendig* ankündigt. Eben darum ſetzt dieſes Geſetz ein von dem unwillkührlichen Begehren und von der Vernunft gleich weſentlich verſchiedenes Vermögen zu ſeiner Erfüllung voraus. Setzen Sie an die Stelle dieſes Vermögens wiederum die bloſse Vernunft, ſo ſchreibt die Vernunft der Vernunft ein Geſetz vor, das die Vernunft nicht immer ausführt; giebt ſich ſelber was ſie ſchon hat, ohne daſs ſie es gleichwohl immer empfienge, bindet ſich ſelbſt an die einzige Handlungsweiſe, an die ſie ſchon gebunden iſt; aber gleichwohl nicht immer gebunden werden kann!! Endlich iſt auf die Erfüllung des Geſetzes *dringen*, und daſſelbe wirklich erfüllen *Eines?* und was iſt denn dasjenige in der Perſon, *an* welches wegen der Erfüllung gedrungen wird? das, was das Geſetz wirklich erfüllt, und auch nicht erfüllen kann; weil an daſſelbe gedrungen werden muſs? „Es iſt hier, ſagen Sie, legisla-

„toriſche und executive Gewalt in Einem „verbunden.“ Ja wohl in Einem *Subjekte*, aber wahrlich nicht in Einem *Vermögen!* Nicht die Vernunft übt das Geſetz aus, das ſie aufſtellt, ſondern die *Perſon* (durch Freyheit); die Perſon, die als *ſittlich* Handelnd (*gut* und *böſe*) keineswegs die Rolle der bloſsen Zuſchauerinn bey den Wirkungen der Vernunft und der Sinnlichkeit in Ihr abgiebt.

„Es kommt doch viel auf die Promul„gation des Geſetzes an, ob es vernommen „und reſpektiret wird, und auch dies iſt „Sache der Vernunft. Sie kann überſchrie„en werden, und ich weiſs nicht was das „eigentlich iſt. Aber es iſt Etwas, was ich „nicht gemacht habe, und auch nicht bil„lige, ſo bald ich mich wieder beſinnen „kann.“ — Was geht uns *hier* der Zuſtand an, in welchem das praktiſche Geſetz nicht vernommen wird? Wir ſprechen von dem Zuſtande der eigentlichen Willenshandlung, bey welchem ich mir unter der *Promulgation des praktiſchen Geſetzes* nichts als das Bewuſstſeyn deſſelben als eines ſolchen denken kann. Das *Reſpektiren* dieſes Geſetzes, wenn darunter nicht etwa ein unwillkührliches und unwirkſames *Gefühl*, das ſelbſt die Uebertretung des Geſetzes (in den Warnungen des Gewiſſens) begleitet; ſon-

ſondern die *praktiſche* Achtung, die *Unterwerfung* unter daſſelbe, verſtanden wird, iſt *Sache der Perſon*, nicht in wie ferne Sie durch Vernunft, ſondern in wie fern ſie durch Freyheit wirkt. Die praktiſche Vernunft wird nie *überſchrieen* — denn Sie ſpricht nur im Zuſtande der *Beſonnenheit*, nicht zu der durch ein unwillkührliches Begehren *hingeriſſenen*, ſondern zu der *wollenden* Perſon. Wenn ich nach einer *Nichtſittlichen* Handlung zur Beſonnenheit komme, ſo weiſs ich freylich, daſs etwas durch mich geſchehen iſt, was *ich* nicht gemacht habe; aber ich bin mir dabey meiner Schuldloſigkeit bewuſst, bewuſst, daſs ich vielleicht *thöricht* aber nicht *böſe* war. Bey der *unſittlichen* Handlung aber, bey der die Stimme der praktiſchen Vernunft nur in ſo ferne überſchrieen wird, als ich freywillig mehr auf die Stimme der Neigung aufmerke, ungeachtet die Stimme der Vernunft völlig vernehmlich in mir ertönt, *weiſs ich was das eigentlich iſt. Es iſt etwas, das ich wirklich gemacht habe*, und nur darum *misbillige*, weil und in wie ferne *Ich* es gemacht habe.

„Nehmen wir Ihre geſetzloſe Freyheit „(denn die Verbindung mit zwey geſetzmäſ„ſigen Trieben, gegen welche die Freyheit ſich „gleichgültig verhält, führt auf Geſetzloſig-

„keit) in die Pſychologie auf: ſo iſt die „*Natur* aufgehoben. Und nehmen wir ſie „nicht auf, da ſie doch im Selbſtbewuſstſeyn „liegen ſoll: ſo iſt ſie mangelhaft und ſteht „mit der Moral in geradem Widerſpruche. „Was ſoll man nun thun?“ —

Fürs Erſte. Unter *Geſetz* des Willens und der Freyheit kann ich mir nur zweyerley denken. *Erſtens* das *Sittengeſetz*, das für *mich durchaus keinen Sinn hat*, auſſer in wie ferne es durch die bloſse Vernunft für die bloſse Freyheit des Willens — für die Selbſtbeſtimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens gegeben iſt. Dieſes Geſetz zeichnet ſich nur dadurch von dem Naturgeſetz aus, daſs es nur durch Freyheit erfüllt, eben darum auch übertreten werden kann. In dieſem Sinne iſt die Freyheit keineswegs *geſetzlos*; ſie handelt entweder *geſetzmäſsig* oder *geſetzwidrig*; das Eine iſt ſo wenig als das Andere *ohne Geſetz* denkbar. *Geſetz* der Freyheit kann *zweytens* heiſſen die im Gemüthe *beſtimmte Möglichkeit* frey zu handeln, oder die der Freyheit *eigenthümliche Handlungsweiſe*. *Dieſes* Geſetz beſteht eben in der Möglichkeit ſich ſelbſt, und zwar entweder durchs Geſetz, oder durchs Gelüſten zu beſtimmen. Mit dieſen beyden Geſetzen allein kann ich mir die Freyheit des Willens denken. Jedes

des andere hebt sie in meinem Begriffe auf, den ich so wenig als den Begriff der Gesetzmäfsigkeit aufheben lassen kann, wenn ich mir *Moralität* denken soll.

Zweytens. Verstehe ich nicht, was Sie unter dem *gleichgültigen* Verhalten meiner Freyheit zu den zwey Trieben wohl meynen mögen. Ich kann meinen Begriff von Freyheit nicht von meinem Begriffe vom Willen trennen, und den Willen vermag ich eben so wenig ohne die praktische Vernunft, die ihm sein Gesetz giebt, als ohne das Begehren, das ihm die *Materie der Anwendung* jenes Gesetzes vorhält, zu denken. In wie ferne also die *objektive* Möglichkeit des Wollens, folglich auch des freyen Handelns *eben so sehr* von dem praktischen Gesetze als von der Forderung des Begehrens abhängt, in wie ferne Gesetz und Gelüsten *gleich viel* zur Möglichkeit des Wollens beytragen: in so fern *gelten* freylich *beyde* für die Freyheit gleich viel; und diese verhält sich als blosses Vermögen gegen beyde (nicht gleichgültig) aber auf *gleiche Weise* — das heifst es ist ihr gleich möglich das Eine wie das Andere zu ergreifen. Bey der wirklichen Handlung aber hebt die Person durch positive Selbstbestimmung die Eine dieser beyden Möglichkeiten in so ferne auf, als sie die Andere zur Wirklichkeit erhebt.

Wie dieſes zugehe? läſst ſich ſo wenig *fragen* als *wie* Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zu ihren Wirkungsgeſetzen wirklich gelangen, und nach denſelben ſich äuſſern können.

Drittens. Was wollen Sie in der Pſychologie unter *Natur* verſtanden haben. Das was in der Kritik der reinen Vernunft Inbegriff der Erſcheinungen, das Feld der Erfahrung heiſst, und worin die kantiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes als *Naturgeſetze* gelten, worunter weder eine *Erſte* noch eine *freye* Urſache zu finden iſt? Ich will mich hier nicht auf dasjenige berufen was *Kant* zur Auflöſung der ſich hierbey ergebenden Schwierigkeiten geleiſtet hat. Aber ich will und muſs ſie daran erinnern, daſs *Ihr* Einwurf auf Sie ſelbſt zurückfällt. Denn welchen Platz können ſie ihrer, alles in allen bey der Sittlichkeit wirkenden, praktiſchen Vernunft in der *empiriſchen* Pſychologie anweiſen? Meine Freyheit bedarf keines andern Platzes, als desjenigen, den Ihre praktiſche Vernunft einnimmt. Das Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt über dieſes *abſolut nothwendig*, das behaupten Sie ſelbſt. Gleichwohl wird es nicht immer erfüllt. Das geſtehen Sie. Sie ſagen, daran ſind die Dinge *auſſer uns* Schuld, welche die Wirkſamkeit der Vernunft

nunft hindern. Dieſe Wirkſamkeit iſt alſo nicht abſolut — iſt nur hypothetiſch, nur ſo lange nothwendig, als kein Hinderniſs da iſt. Nach meinem Begriffe bleibt die abſolute Nothwendigkeit auch bey der Nichtbefolgung eines Geſetzes, das nur der *Freyheit* gegeben iſt, durch das alſo der Menſch bey ſeinen Handlungen in *ſo ferne wirklich* gebunden iſt, als er ſich durch daſſelbe ſelbſt bindet. Endlich müſſen Sie dem Worte *Natur* ſo bald von *menſchlicher Natur* die Rede iſt eine Bedeutung geben, die von der *blos phyſiſchen* Natur verſchieden iſt, und der alsdann *meine Freyheit* wohl nicht mehr als Ihre *executive Vernunft* widerſprechen wird. Der Begriff der *inneren* Erfahrung und mit ihr der Begriff der *Pſychologie* iſt bis jetzt noch ſo äuſſerſt unbeſtimmt, daſs man wohl noch nicht zuverſichtlich genug angeben kann, was in den Umfang von beyden gehören mag oder nicht. Sollten nicht alle Fakta des Bewuſstſeyns als ſolche zur inneren Erfahrung gehören, z. B. das Bewuſstſeyn des *Sollens*, *Dürfens*, und ſo nach auch das des *Wollens*, das die drey oben angeführten Thatſachen begreift: Gewiſſen, Gelüſten und Entſchluſs?

Man wird freylich meinen Begriff *vom Willen* noch eine Zeitlang zu *enge* finden;

und das iſt er auch, wenn man das Wort in der Bedeutung nimmt in der es oft in — und beſonders — auſſer der Moral gebraucht wird. Aber auf dieſelbe Weiſe werden die Bedeutungen *vieler* Worte *enger* werden müſſen: wenn erſt unſre Begriffe *beſtimmter* geworden ſind. Ein auffallendes Beyſpiel haben Sie in Ihrem eigenen Begriffe von *Sittlichkeit*, der den *Glückſeligkeitslehrern* noch immer zu *enge* däucht.

Ueber den Zuſammenhang

zwiſchen

Begehren und Wollen

in Rückſicht

auf das

Sittengeſetz.

1) Wer das *Wollen überhaupt* mit dem *vernünftigen Begehren*, und in dem Begriffe des Willens die *Befriedigung* mit der *Forderung* des Begehrens verwechſelt, verkennt eben darum den beſtimmten Zuſammenhang zwiſchen Wollen und Begehren; und zwar *entweder* indem er allen Unterſchied zwiſchen Wollen und Begehren aufhebt, *oder* indem er ſich unter dem Wollen etwas vom Begehren ſchlechterdings unabhängiges denkt.

2) Das *Erſtere* geſchieht im Syſteme des *Epikurs*, in welchem der Wille für nichts weiter als den durch Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft ſich ſelbſt leitenden Trieb nach Vergnügen gilt, und das Sitten-

geſetz als Geſetz des vernünftigen Begehrens von dem Naturgeſetz des Vernunftloſen, blos thieriſchen, Begehrens, nur wie eine logiſche Regel des Denkens von einem phyſiſchen Naturgeſetz verſchieden iſt.

3) Das *Zweyte* geſchieht im Syſteme der *Stoiker*, welches aus dem vernünftigen Wollen alles eigentliche Begehren, alles durch Luſt oder Unluſt beſtimmte Streben, ausſchlieſst, die Vernunft mit dem Willen dadurch verwechſelt, daſs es den Grund einer vernünftigen Handlung des Willens lediglich in dem richtigen Urtheile, einer Vernunftwidrigen aber lediglich im Irrthume aufſucht, und in wie ferne es die unrichtigen Urtheile von dem Triebe nach Vergnügen ableitet, die (auf die vernünftigen Handlungen ausſchlieſſend beſchränkte) Freyheit in der durch Abhängigkeit von der Vernunft beſtimmten Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt beſtehen läſst.

4) Im weſentlichen auf ebendieſelbe Weiſe wird der Zuſammenhang zwiſchen Begehren und Wollen von denjenigen *Freunden der kritiſchen Philoſophie* verkannt, welche die von der praktiſchen Vernunft nicht weniger als von dem bloſsen Begehren verſchiedene, und unbedingte, Freyheit des Willens läugnen.

5)

5) Auch Ihnen bleibt zur Unterſcheidung des Wollens vom bloſsen Begehren kein anderes Merkmal als *des Vernünftigen*, im Gegenſatz des *Vernunftloſen*, Begehrens übrig; welches ſie, um ſich irgend einen Unterſchied zwiſchen ſittlich guten und ſittlich böſen Handlungen denken zu können, in das *rein vernünftige*, und das *unrein vernünftige* Begehren eintheilen müſſen.

6) In dem Begriffe des *rein vernünftigen* Begehrens, das ſie für eine bloſse Aeuſſerung der Vernunft, die durch ſich ſelbſt Geſetz giebt, und befolgt, anſehen, heben ſie den Begriff alles *eigentlichen Begehrens*, das ſich nur als ein durch Luſt oder Unluſt beſtimmtes Streben denken läſst, auf; und verwechſeln den Willen in Rückſicht auf die ſittlich guten Handlungen deſſelben, mit der bloſsen Vernunft.

7) In dem Begriffe des *unrein vernünftigen* Begehrens, das ſie für eine Aeuſſerung, nicht der Freyheit, ſondern der theoretiſchen, in Verbindung mit dem Triebe nach Vergnügen wirkſamen Vernunft anſehen, heben ſie den Begriff des *unſittlichen Wollens* auf, das ſich keineswegs als eine bloſse Aeuſſerung des unwillkührlichen, durch Denkkraft richtig oder unrichtig geleiteten Strebens nach Vergnügen denken läſst.

8) In diesem Systeme ist kein Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft und dem Triebe nach Vergnügen, und folglich auch keine Anwendung von dem Gesetze dieser Vernunft auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Triebes denkbar. Denn mit der unbedingten Freyheit die in demselben geläugnet wird, ist das einzig denkbare Vermögen in der Person durch welches zwischen reiner Vernunft, und dem durch Lust und Unlust einzig bestimmbaren Streben ein Verhältnifs vermittelt werden kann aufgehoben.

9) In diesem Systeme giebt es *zwey wesentlich verschiedene Willen* im Menschen, welche durch nichts zusammenhängen als dafs sie neben einander in derselben Person vorhanden sind, und die nichts gemeinschaftliches haben, als dafs in ihnen beyden die Vernunft auf eine gleich unwillkührliche aber ganz entgegengesetzte Weise geschäftig ist, die *herrschende Vernunft* im reinen, und die *Dienende* im unreinen Willen. Jede von diesen beyden hat ihre eigene Gesetzgebung, und ihr Forum, in welches sie ihre ihr feindseelige Nachbarin nicht hinüberzuziehen vermag.

10) Nach diesem Systeme herrscht nach dem Zeugnisse der äussern und innern Erfahrung die herrschende Vernunft nicht immer

mer so wenig als die dienende immer dient. Allein die Ursache warum die dienende Vernunft nicht immer dient, liegt nicht in der herrschenden, sondern darin, dass die dienende zufälliger Weise dasselbe vornimmt, was die herrschende gebeut; und die Ursache warum die herrschende nicht immer herrscht, liegt nicht in der Dienenden sondern darin, dass die herrschende von aussenher in ihrer Herrschaft gestört wird. Die dienende Vernunft dient nie der herrschenden, sondern dem Triebe nach Vergnügen, und die herrschende herrscht nie über dienende Vernunft sondern — über sich selbst.

11) In diesem Systeme müssten die der Vernunft widersprechenden Befriedigungen des Begehrens durch *blosse Vernunft* aufgehoben oder gehindert werden. Widersprechende Befriedigungen aber setzen widersprechende Forderungen voraus, und die Vernunft kann jene Befriedigungen nur in so ferne verhindern als sie jene Forderungen verhindert, welches sich nur durch eine bey der Leitung des Triebes nach Vergnügen mit sich selbst einstimmige *theoretische* Vernunft denken lässt. Konnte die Vernunft der sich selbst widersprechenden Forderung nicht zuvorkommen, oder dieselbe aufheben, wie soll sie dieses in Rücksicht auf die Be-

Befriedigung vermögen, ohne daſs ſie als die *praktiſche* mit *ſich ſelbſt* als die *theoretiſche* im Widerſpruch begriffen, das heiſst, keine Vernunft ſey?

12) Zwiſchen der praktiſchen (reinen) Vernunft und dem durch theoretiſche Vernunft modificierten Begehren iſt nur dadurch Zuſammenhang denkbar, daſs man im Begriffe des Willens die Befriedigung und Nichtbefriedigung des Begehrens von der Forderung deſſelben unterſcheidet, und nicht die Forderungen, die durch das bloſse Begehren beſtimmt ſind, und mit demſelben lediglich unter Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft ſtehen — ſondern nur die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen, die beym Wollen von der Freyheit abhängen, — ſo weit ſie von der Freyheit abhängen, — dem Geſetze der praktiſchen Vernunft unterworfen denkt.

13) Das *Wollen* iſt denn als Selbſtbeſtimmung der Perſon zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, ohne Begehren eben ſo wenig als ohne Freyheit denkbar, und gleichwohl auch nicht weniger von allem bloſsen Begehren nicht weniger als von allen bloſsen unwillkührlichen Aeuſſerungen der bloſsen Vernunft weſentlich verſchieden.

14)

14) Das *praktiſche Geſetz* iſt nicht ohne ausdrückliche Beziehung auf das Begehren, und nichts deſtoweniger keineswegs als Geſetz des bloſsen Begehrens denkbar. Während ſich die Vorſchrift der theoretiſchen Vernunft unmittelbar auf das Begehren bezieht, und die Forderungen deſſelben richtig oder unrichtig leitet, bezieht ſich das Geſetz der praktiſchen nur vermittelſt der Freyheit auf die von derſelben abhängigen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen jener Forderungen.

15) Die *Forderungen* des Begehrens und die *Forderung* der praktiſchen Vernunft hängen in ſo ferne zuſammen: als beyde bey dem Wollen an die Perſon als das Subjekt der Freyheit gerichtet ſind, und beyde ſich nur in gegenſeitiger Rückſicht auf einander denken laſſen; in wie fern das Geſetz nur Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des *Begehrens* betreffen kann, und dieſe durch Freyheit nicht ohne Rückſicht auf jenes *Geſetz* beſtimmt werden können.

16) Da die Forderung des Begehrens auf nichts als Befriedigung, und zwar blos um der Luſt oder Unluſt willen, und ohne alle Rückſicht auf das Geſetz; — die Forderung der praktiſchen Vernunft hingegen auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung

um

um des Geſetzes willen und zwar ohne alle Rückſicht auf Luſt oder Unluſt dringt, und dringen kann, ſo hat die Freyheit bey jeder Handlung des Willens, auch ſelbſt bey derjenigen bey welcher die Forderung des Begehrens völlig *legal* iſt, gleichwohl die Wahl zwiſchen den Befriedigungen zweyer entgegengeſetzten Forderungen. Sie *muſs* zwar *Eines* von beyden, das Geſetz gegen die Luſt, *oder* die Luſt gegen das Geſetz als Triebfeder des Entſchluſſes annehmen; aber ſie *kann* ſich eben *ſowohl* für die Eine als die Andere beſtimmen.

17) Ohne dieſe Möglichkeit zwiſchen zwey entgegengeſetzten Handlungsweiſen durch bloſse Selbſtbeſtimmung zu wählen, würde ſie keineswegs das Vermögen ſeyn, das an keine gegebene Handlungsweiſe gebunden iſt, das ſich ſeine Handlungsweiſe ſelbſt giebt, und das alſo als der zureichende Grund nicht blos der Wirklichkeit ſondern auch der Möglichkeit ſeiner Handlung, wie es einer abſoluten Urſache zukömmt, gedacht werden muſs, mit einem Worte, ſie würde nicht *Freyheit* und die Perſon durch ſie nicht *freye Urſache* ſeyn.

18) Allein eben darum iſt auch die Freyheit im Menſchen nur allein als Freyheit des Willens und in dieſer Eigenſchaft nur in Rückſicht auf die Befriedigungen

oder

oder Nichtbefriedigungen des Begehrens, keineswegs aber weder auf die Forderung des bloſsen Begehrens, noch auf die Aeuſserung der praktiſchen Vernunft denkbar.

19) Das Sittengeſetz iſt daher nur in ſo ferne Geſetz der Freyheit als es das *Geſetz* für jene Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens und keineswegs, weder für die (lediglich den Vorſchriften der Klugheit unterworfenen) Forderungen des Begehrens noch für einen bloſsen Akt der Vernunft ſelbſt iſt.

20) Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens laſſen ſich nur in ſo ferne zugleich als (abſolut) frey und als *geſetzmäſsig* denken, als dieſelben durch die Freyheit um der bloſsen Geſetzmäſsigkeit willen beſtimmt werden. Denn mit der Freyheit kann ſich nur ein ſolches Geſetz vertragen, das durch die Freyheit nur in ſo ferne befolgt werden kann, als ſie daſſelbe ſelbſt ergreift; und dieſes freye Ergreifen des Geſetzes iſt beym Wollen nur in ſo ferne denkbar als die Geſetzmäſsigkeit einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung zur Triebfeder derſelben von der Freyheit angenommen wird.

21) Freye Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen eines Begehrens laſſen ſich

nur in ſo ferne als *geſetzwidrig* denken, als die Freyheit, die nie ohne alle Rückſicht auf das praktiſche Geſetz handeln kann, die Luſt oder Unluſt der Geſetzmäſsigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung vorzieht.

22) Die Freyheit läſst ſich nur mit einem Geſetz zuſammen denken, das ſchlechthin nothwendig, durch ſich ſelbſt Geſetz iſt, und daher auch nur um ſeiner ſelbſt willen beobachtet werden kann. Denn bedürfte das Geſetz der Freyheit eines andern auſſer ihm ſelbſt liegenden Grundes, um Geſetz zu ſeyn; bedürfte es der Sanktion durch Luſt oder Unluſt zum zureichenden Grunde ſeiner Verbindlichkeit; ſo würde es nur für das unwillkührliche Streben nach Vergnügen, keineswegs aber für die *freye* Befriedigung oder Nichtbefriedigung deſſelben gelten können. Bedürfte endlich die Freyheit eines anderen Grundes als des Geſetzes ſelbſt, um das Geſetz zum Grund ihrer Handlung anzunehmen, ſo würde ſie bey der Annehmung des Geſetzes nicht Freyheit ſeyn.

23) Die Vernunft hat an die Freyheit keine andere Forderung zu thun, als daſs *dieſelbe ihre Form annehme.* Dieſe Forderung iſt der Vernunft als Vernunft unvermeid-

meidlich, und daher für das vernünftige Subjekt der Freyheit — Gesetz, und zwar dasjenige welches demselben nichts als freye Gesetzmäfsigkeit zumuthet: „Handle durch deine Freyheit wie du durch blofse Vernunft handeln *müfstest*," oder „Nimm durch deine Freyheit die blofse Vernunftmäfsigkeit zum Bestimmungsgrund deiner Entschlüsse an."

24) Dieses Gesetz ist *einzig in seiner Art* in Rücksicht auf seine *Quelle*, welche die reine Vernunft durch ihre Form, oder durch ihre *einzig mögliche* in ihr und mit ihr dem Subjekte gegebene Handlungsweise ist; während die das *Begehren* leitenden Vorschriften der theoretischen Vernunft, weil sie der Sanktion durch Lust und Unlust unterworfen sind, und von äusseren Umständen abhängen, viele und vielerley seyn müssen.

25) Das praktische Gesetz ist ferner *Einzig* in Rücksicht auf sein *Objekt*, das in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, in wie ferne dieselbe von der Freyheit abhängt, folglich *unmittelbar* einzig und allein in dem *Akte der Freyheit*, im Entschlusse, besteht.

26) Das praktische Gesetz ist endlich *Einzig* in Rücksicht auf seinen *Inhalt*, welcher

cher die für alle möglichen Willenshandlungen geltende immer nur ſich ſelbſt gleiche, *einzige Vorſchrift iſt*, welche die bloſse Vernunftmäſsigkeit zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens anzunehmen, gebeut.

27) Eben darum weil das praktiſche Geſetz in jeder Rückſicht das *Einzige in ſeiner Art* iſt, kann daſſelbe mit keinem anderen Geſetze verwechſelt werden; und der *gemeine Verſtand* hat von demſelben entweder gar keinen, oder einen *völlig klaren*, das heiſst, einen ſolchen *Begriff*, durch den er daſſelbe von allen andern Dingen unterſcheidet. Nur die philoſophierende Vernunft, welche allein durch *völlig deutliche* und folglich auch nur ausführlich und vollſtändig entwickelte Begriffe befriediget werden kann, muſs jenes Geſetz ſo lange mit anderen vermengen als ſie das Geſchäft der Entwicklung ſeines Begriffes noch nicht *vollendet* hat.

28) Da die Freyheit oder das *unmittelbare Objekt* des praktiſchen Geſetzes im menſchlichen Willen nur als das Vermögen der Selbſtbeſtimmung zu Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens denkbar iſt, ſo machen dieſe Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen ſein *mittelba-*

res

res Objekt, den Gegenſtand ſeiner *Anwendung* aus.

29) Die freyen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens hängen in Rückſicht auf ihre *Materie* von dem Begehren und den Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft ab. Das mittelbare Objekt des praktiſchen Geſetzes wird alſo durch den Trieb nach Vergnügen, die Denkkraft, und die Data der Erfahrung, wovon beyde abhängen, beſtimmt; und die in Rückſicht auf ihren allgemeinen Inhalt und ihr unmittelbares Objekt einzige Vorſchrift jenes Geſetzes begreift in Rückſicht der Materie ſeiner Anwendung *viele* und *vielerley Vorſchriften* unter ſich, welche ſich keineswegs lediglich aus jener Einzigen ableiten laſſen.

30) Die Maximen oder Vorſchriften, welche ſich die Perſon *durch die Freyheit* zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens giebt, ſtehen in Rückſicht auf ihre *Materie* nicht weniger unter dem Begehren und den daſſelbe modificierenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, als in Rückſicht auf ihre *Form* unter dem praktiſchen Geſetze.

31) Da die Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, welche die Forderungen

des Begehrens betreffen, keineswegs von der bloſsen Vernunft ſondern von mannigfaltigen und veränderlichen Umſtänden abhängen, ſo können dieſelben in *Einer und derſelben* Forderung des Begehrens eben ſowohl unter ſich *widerſprechend* als *einſtimmig* ſeyn.

32) Eine Forderung des bloſsen, aber durch theoretiſche Vernunft modificierten, Begehrens iſt, da ſie nicht unter den praktiſchen Geſetze ſteht, weder *moraliſch* noch *unmoraliſch;* aber ſie iſt *legal* oder *illegal*, je nachdem ihre Befriedigung dem praktiſchen Geſetz gemäſs oder zuwider iſt.

33) Die Befriedigung einer ſolchen Forderung des Begehrens, welche ſich ſelbſt widerſprechende Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft in ſich begreift, iſt *vernunftwidrig*, und widerſpricht daher auch dem praktiſchen Geſetze, welches die Vernunftmäſsigkeit als die einzige Triebfeder des Entſchluſſes aufſtellt. Die freye Befriedigung einer ſolchen Forderung des Begehrens iſt daher *unmoraliſch.*

34) Die höchſte, aber auſſer der praktiſchen Vernunft liegende, Bedingung (*Conditio ſine qua non*, nicht, Urſache) der *Legalität* einer Forderung, und der *Moralität*, (mo-

(moraliſchen Güte) einer Befriedigung des Begehrens, die Bedingung der Angemeſſenheit von beyden zum praktiſchen Geſetze iſt *die Zuſammenſtimmung der Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft in der Forderung des Begehrens.*

35) Das Kriterium davon, daſs eine Maxime ein allgemeines Geſetz ſeyn könnte, beſteht darin: daſs ſie keine ſich ſelbſt widerſprechende Forderung des Begehrens befriedige; und die Freyheit nimmt das Geſetz der bloſsen Vernunftmäſsigkeit in ihre Maxime auf, in wie ferne ſie eine Befriedigung des Begehrens, auf welche eine wirklich vorhandene Forderung dringt, lediglich darum abweiſet, weil ſich in dieſer Forderung die Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft widerſprechen.

36) Bey dem *bloſsen Begehren*, wobey die Vernunft lediglich theoretiſch beſchäftigt iſt, und im Dienſte des Triebes nach Vergnügen ſteht (*häteronomiſch* wirkt) ſind *ſich ſelbſt* (in Rückſicht auf die in ihnen enthaltenen Vorſchriften) *widerſprechende* Forderungen des Begehrens *möglich* und *wirklich*. Allein beym *Wollen*, wo die Befriedigung oder Nichtbefriedigung jener Forderungen von der Freyheit abhängt, welche, als Freyheit, lediglich unter der

durch ſich ſelbſt geſetzgebenden, *autonomiſchen*, Vernunft ſteht, iſt die Befriedigung widerſprechender Forderung zwar wohl *phyſiſch möglich*, in wie ferne die Freyheit die Luſt oder Unluſt als Triebfeder der Befriedigung annehmen kann, aber *moraliſch unmöglich*, in wie ferne die unter dem einzigen Geſetz der Vernunftmäſsigkeit ſtehende Freyheit die Befriedigung einer Vernunftwidrigen Forderung nicht beſchlieſſen darf.

37) In der Einſtimmung der das Begehren leitenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft hat man *vor der Kritik der praktiſchen Vernunft* allgemein das *Weſen der Moralität* zu finden geglaubt; und die *Gegner der kritiſchen Philoſophie* glauben es noch immer in derſelben anzutreffen Allein eine Bedingung der Moralität iſt noch keineswegs die Moralität ſelbſt. Die Zuſammenſtimmung der das Begehren leitenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft iſt an ſich ſelbſt nur eine, empiriſchen Bedingungen unterworfene, Regel, und nichts weniger als das Sittengeſetz ſelber. Dieſes würde auch ſchon daraus erhellen, daſs eine Handlung ganz unſchuldig ſeyn kann, durch welche eine ſich ſelbſt widerſprechende Forderung des Begehrens befriediget wird, wenn anders dieſer Widerſpruch dem Subjekte ohne ſeine Schuld

ver-

verborgen blieb, und folglich die Forderung für *legal* gehalten würde. Auf der anderen Seite kann eine wirklich in sich selbst einstimmige, legale, Forderung auf eine unmoralische Art befriediget werden, wenn nicht die Vernunftmäßigkeit, sondern Lust oder Unlust als Triebfeder der Befriedigung angenommen wird.

38) Die Legalität der Forderungen des Begehrens, in wie ferne sie in der Einstimmigkeit der den Trieb nach Vergnügen leitenden Vorschriften der theoretischen Vernunft besteht, und als solche Bedingung der Anwendung des praktischen Gesetzes ist, läßt sich keineswegs aus diesem Gesetze selbst ableiten, sondern muß aus lauter empirischen Quellen, aus der Kenntniß des Begehrungsvermögens, und der äußeren Gegenstände desselben, geschöpft werden.

39) In wie ferne die Gegner der kritischen Philosophie diesen unstreitigen Umstand vor Augen haben, in so ferne behaupten sie mit Recht: daß man bey der Begründung der Moral den Trieb nach Vergnügen keineswegs vorbeygehen könne, und daß sich keine einzige besondere Vorschrift des Sittengesetzes denken lasse, ohne dabey das durch Lust oder Unlust bestimmte Streben und die dasselbe leitende Denkkraft zu Hülfe zu nehmen.

40) Auch wird ihnen die Unabhängigkeit der praktiſchen Vernunft vom Triebe nach Vergnügen keineswegs durch diejenigen Freunde der kritiſchen Philoſophie begreiflich gemacht werden können, welche jenen Umſtand aus Mangel eines beſtimmten Begriffes vom Willen verkennen, und in dem *leidigen* Verſuche begriffen ſind, die Vorſchriften des Sittengeſetzes aus dem reinen praktiſchen Geſetz allein abzuleiten.

41) Dieſer Verſuch der Ihnen ſo lange unvermeidlich iſt, als ſie das ſittliche Wollen in einem bloſsen Akte der Vernunft beſtehen laſſen, kündiget ſich unverkennbar durch das Geſuchte, Geſchraubte, Spitzfindige in ihren Darſtellungen der Moral an, wodurch ſie zwiſchen den einfachen durch geſunden Verſtand anerkannten Vorſchriften des Sittengeſetzes und ihrem unrichtigen Grundbegriffe deſſelben irgend einen Zuſammenhang zu erkünſteln genöthiget ſind.

42) Die Formeln, welche die Uebereinſtimmung unter den Forderungen des Begehrens ausdrücken, ſind bloſse Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, heiſſen *Regeln der Klugheit;* ſind alle empiriſchen Urſprungs und daher keiner abſoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit fähig.

43)

43) In Rückſicht auf jede dieſer Vorſchriften läſst ſich in der Erfahrung ein Fall denken, der die in denſelben enthaltene Uebereinſtimmung aufhebt, an die Stelle derſelben einen Widerſpruch ſetzt, und eben darum eine *Ausnahme* von der Regel hervorbringt.

44) Das reine praktiſche Geſetz des Willens iſt keineswegs empiriſchen Urſprungs, iſt abſolut nothwendig und allgemein, und läſst keine Ausnahme in allen ſeinen Vorſchriften zu, ſo weit dieſelbe von ihm allein abhängen. Allein in wie ferne dieſe Vorſchriften ihren Inhalt aus Regeln der Klugheit ſchöpfen, laſſen ſie ſich in Rückſicht auf dieſe Regeln nicht ohne Ausnahmen denken.

45) In dieſem Sinne laſſen alle *Rechte* und *Pflichten* ſolche Ausnahmen zu, welche nur aus Colliſionen unter den Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft entſpringen, und durch das praktiſche Geſetz ſelbſt, aber nur vermittelſt der Klugheit, beſtimmt werden. Ein *Recht*, oder die moraliſche Möglichkeit der Befriedigung einer Forderung des Begehrens findet ſtatt, wenn dieſe Forderung keine ſich ſelbſt widerſprechenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft enthält; und wird durch das praktiſche Geſetz aufgehoben,

hoben, ſo bald ein Fall in der Erfahrung eintritt, der die Einſtimmung in der Forderung des Begehrens aufhebt, und in ſo ferne eine verbiethende Vorſchrift des praktiſchen Geſetzes veranlaſst. Auf dieſelbe Weiſe hört die Pflicht für die Fälle auf, in welchen die Bedingung der Anwendung des praktiſchen Geſetzes in der Erfahrung wegfällt.

46) Uneingeſchränkte und unverlierbare Rechte, und vollkommene unveränderliche Pflichten, ſind alſo nur unter der Vorausſetzung denkbar, daſs unter gewiſſen gegebenen Umſtänden keine die Anwendung des praktiſchen Geſetzes auf dieſelben aufhebende oder einſchränkende Bedingungen vorhanden ſind.

47) In den Formeln, welche *unbedingte* Vorſchriften des praktiſchen Geſetzes ausdrücken, ſind die Ausnahmen von den unter daſſelbe ſubſumierenden Regeln der Klugheit durch Vorausſetzungen hinweggedacht; z. B. in der Formel: *Du ſollſt nicht morden*, welches ſo viel heiſst, als: du ſollſt in keinem dem Geſetze widerſprechenden Falle tödten; wobey die Fälle hinweggedacht ſind in denen das *Tödten* kein *Morden* iſt.

48) Der Zuſtand der Befriedigungen unſres *geſamten* durch Denkkraft geleiteten *Begehrens* heiſst die *Glückſeligkeit* und iſt das nothwendige Objekt der Vereinigten, und folglich ſich ſelbſt nicht widerſprechenden, Forderungen des Triebes nach Vergnügen.

49) Die *höchſte ſubjektive Bedingung* der Glückſeligkeit iſt durchgängige Uebereinſtimmung unter den Forderungen jenes Triebes, nach welcher die theoretiſche Vernunft unaufhörlich ſtrebt, ohne dieſelbe gleichwohl, weil ſie in Rückſicht auf dieſes Beſtreben von Organiſation, Temperament, Erziehung, Kultur u. ſ. w. abhängt, erreichen zu können.

50) Die durchgängige Uebereinſtimmung unter den geſamten Forderungen des Begehrens iſt nur durch einen *untrüglichen* Gebrauch der theoretiſchen Vernunft denkbar, welcher allein ein reinwahres und auf die Individualität des Subjektes paſſendes Ideal von Glückſeligkeit aufzuſtellen vermöchte.

51) Jede einzelne, durch das nach einem ſolchen Ideal von Glückſeligkeit gerichtete Streben beſtimmte, Forderung des Begehrens würde aus lauter mit ſich ſelbſt ein-

einſtimmigen Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft beſtehen, und folglich auch legal und in ſo ferne der höchſten Bedingung, die das Geſetz für die freye Befriedigung eines Begehrens an der Forderung deſſelben vorausſetzt, angemeſſen ſeyn.

52) Bey jedem Subjekte, deſſen theoretiſche Vernunft *nicht untrüglich* iſt, iſt die durchgängige Einſtimmung der Forderungen des Begehrens durch theoretiſche Vernunft unmöglich; und es ſind in demſelben ſich ſelbſt widerſprechende Forderungen des Begehrens möglich und wirklich. In wie ferne aber ein ſolches Subjekt Freyheit hat, und in Rückſicht auf dieſelbe unter dem praktiſchen Geſetze ſteht, ſind ihm die *Befriedigungen* der Forderungen, die es für widerſprechend erkennt, durch jenes Geſetz unmöglich — und nur dadurch möglich, daſs die Freyheit die Luſt oder Unluſt gegen das Geſetz zur Triebfeder des Entſchluſſes annimmt.

53) Die praktiſche Vernunft erſetzt daher die Unzulänglichkeit der theoretiſchen, und der Menſch vermag durch ſeine Freyheit, was der bloſsen Natur in ihm unmöglich iſt. Er entfernt durch das freye Ergreifen der Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen wenigſtens aus den von ihm

ſelbſt

ſelbſt abhängigen Befriedigungen des Begehrens durch Enthaltung das Widerſprechende, dem er in den Forderungen deſſelben nicht zuvor kommen kann.

54) Durch Sittlichkeit wird daher die höchſte ſubjektive Bedingung der Glückſeligkeit, welche durch kleine Klugheit erreichbar iſt, in den Befriedigungen des Begehrens ſo weit ſie von der Freyheit abhängen erfüllt, und durch die Entfernung widerſprechender Befriedigungen aus dem Zuſtande des Menſchen Glückſeligkeit möglich gemacht.

55) Die Uebereinſtimmung in den Befriedigungen des Begehrens, welche in dem bloſsen Streben nach Glückſeligkeit durch alle Menſchen mögliche Klugheit verfehlt wird, weil ſie *in demſelben* bloſses Mittel zu einem von uns unabhängigen Zweck iſt, den wir nur wünſchen nicht ſelbſt bewirken können — wird in ſo ferne durch unſren Willen möglich, in wie ferne ſie von demſelben zum letzten und höchſten Zweck ſeines von ihm ſelbſt abhängigen Handels gemacht wird; und das vornehmſte Hinderniſs der Glückſeligkeit, Widerſpruch in den Befriedigungen des Begehrens wird in ſo ferne durch den Willen aufgehoben, als derſelbe die durchgängige Einſtimmung dieſer

ſer Befriedigungen unverrückt als den durch ſich ſelbſt hinreichenden Beſtimmungsgrund ſeiner Entſchlüſſe annimmt.

56) Da alſo die höchſte Bedingung der Glückſeligkeit, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, in einer von allem Streben nach Glückſeligkeit weſentlich verſchiedenen Triebfeder, nämlich in der durch Freyheit ergriffenen Geſetzmäſsigkeit, liegt, ſo läſst ſich der Trieb nach Glückſeligkeit weder im Ganzen noch in irgend einer der durch ihn beſtimmten Forderungen als die Triebfeder der Sittlichkeit denken.

57) Die Sittlichkeit läſst ſich nur in ſo ferne als die höchſte Bedingung der Glückſeligkeit denken, als ihre Triebfeder vom Streben nach Glückſeligkeit unabhängig iſt, das heiſst: als die Freyheit die bloſse Vernunftmäſsigkeit um ihrer ſelbſt, und keineswegs um des Vergnügens, daher auch nicht um der Glückſeligkeit willen, zum Beſtimmungsgrund annimmt; folglich, als die Sittlichkeit keineswegs ein bloſses Mittel der Glückſeligkeit iſt.

58) In wie ferne die Glückſeligkeit von Bedingungen auſſer der Freyheit und dem Menſchen ſelbſt abhängt, in ſo ferne kann ſie auch nicht einmal durch Sittlichkeit möglich und wirklich gemacht werden.

59)

59) Allein in Rückſicht auf dieſe auſſer der Freyheit gelegenen Bedingungen wird durch die Sittlichkeit *die Würdigkeit Glückſelig zu werden* erzeugt, eine Fähigkeit, welche ſich die Perſon durch Freyheit erwirbt, und welche die ſelbſt errungene Empfänglichkeit der Perſon für die von ihr unabhängigen *äuſſeren* Bedingungen des Wohlbefindens iſt.

60) Ein Subjekt, welches einerſeits *endlich*, und in ſo ferne durch Bedürfniſſe von der Natur auſſer ihm ſelber abhängig, andererſeits aber *frey*, und in ſo ferne keinem anderen als einem ſolchen Geſetze unterworfen iſt, welches zu übertreten und zu befolgen in ſeiner Gewalt ſteht — ein ſolches Subjekt kann ſich in einer durchgängig geſetzmäſsig eingerichteten Natur der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe ſo weit dieſelbe von der Natur abhängt, fähig oder unfähig machen.

61) In wie ferne ein freyes Subjekt die Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen zur einzigen Triebfeder ſeiner Handlung annimmt, in ſo ferne harmoniert daſſelbe mit der zwar willenloſen aber durchgängig geſetzmäſsigen Natur, die eben darum zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe durch ſich ſelbſt harmoniert; und es entſteht für ein

ſolches Subjekt das ſeiner Sittlichkeit angemeſſene Wohlbefinden, Glückſeligkeit; wobey die Natur das *Glück*, die geſetzmäſsige Freyheit aber die *Seligkeit* dieſes Glückes begründet.

62) Die Natur läſst ſich nur in ſo ferne als *durchgängig* geſetzmäſsig denken, in wie ferne ſie mit einem durchgängig geſetzmäſsigen, oder *heiligen* Willen, das heiſst: mit derjenigen Freyheit harmoniert, welche die Geſetzmäſsigkeit zur *einzigen* Triebfeder ihrer Handlungen annimmt.

63) Ein Wille, der in dem Vermögen der Selbſtbeſtimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens beſteht, und der alſo in Rückſicht auf ſeine Materie von der Natur auſſer ihm abhängt, läſst ſich nur in ſo ferne als heilig denken, nicht nur in wie ferne er die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, und dieſelbe in allen ſeinen Handlungen geltend macht, ſondern auch in wie ferne die Natur auſſer ihm ſeinen Bedürfniſſen ſo weit entgegen kömmt als er es zur Ausführung der Maxime der Heiligkeit bedarf. Dieſes kann er von der Natur nur in ſo ferne erwarten als dieſelbe dem Geſetz der Freyheit harmoniſch eingerichtet iſt.

64) Die Annehmung und Befolgung der Maxime der Heiligkeit ist durch das praktische Gesetz schlechthin nothwendig, *sie muss also auch möglich seyn*, und dasjenige, was zu dieser Möglichkeit vorausgesetzt wird, die mit dem Gesetz der Freyheit einstimmige Einrichtung der Natur, ein moralischer Urheber der Natur, und eine unbegränzt daurende Existenz der freyen Subjekte zur vollendeten Ausführung der Maxime der Heiligkeit — muss daher, da es für die theoretische Vernunft eben so wenig etwas Widersprechendes als etwas Begreifliches ist, als *Postulat* des Sittengesetzes geglaubt werden.

65) Die vollständige *Materie* des Willens, so weit dieselbe durch den Trieb nach Vergnügen und durch die theoretische Vernunft bestimmt wird, ist *Glückseligkeit*; und die *vollständige Form* des Willens, so weit dieselbe durch das praktische Gesetz bestimmt wird, ist *Heiligkeit*. Die *Vereinigung* dieser Materie mit dieser Form, oder des in unsrer Natur gegründeten Strebens nach Glückseligkeit mit der durch Freyheit angenommenen Maxime der Heiligkeit erzeugt das Streben nach einer der Heiligkeit angemessenen Glückseligkeit als dem *ganzen Objekte* eines endlichen freyen Willens, in welchem die Forderungen des Naturgesetzes

und des Geſetzes der Freyheit zuſammentreffen, und ihre Befriedigung erwarten.

66) Die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Erfüllung des Sittengeſetzes enthält die Ueberzeugung, daſs die Materie des Willens ſo weit ſie von unſrer Freyheit unabhängig iſt, mit der ſchlechthin nothwendigen Form des Willens, die wir durch unſre Freyheit anzunehmen haben, zuſammenſtimme.

67) Das freye endliche Subjekt *ſoll* und *kann* ſo ferne es *frey* iſt, ſich ohne Rückſicht auf das Wohlbefinden wohl verhalten; *kann* aber in wie ferne es endlich iſt, dem ihm angebohrnen Streben nach Wohlbefinden nicht entſagen; ſondern *muſs* daſſelbe mit dem Streben nach Wohlverhalten *vereinigen*, und *ſoll* das erſtere dem letztern *unterordnen*. Es ſoll daher auch alles dasjenige, an ſich nicht unmögliche, für möglich halten und erwarten, ohne welches ſich dieſe Vereinigung und Unterordnung nicht denken lieſſe.

68) Das Wohlverhalten des endlichen freyen Subjektes ſoll *Heiligkeit* ſeyn, und dieſes Geſetz der Heiligkeit ſoll von ihm als die höchſte allgemeinſte, alle beſonderen unter ſich begreifende, Maxime angenommen

und

und durchgesetzt werden; dieſs ist ihm aber als einem endlichen — Bedürfnissen unterworfenen Subjekte nur in so ferne möglich als sich damit das durch diese Bedürfnisse unvermeidliche Streben nach Wohlbefinden vereinigen läſst; diese Vereinigung ist nur durch Unterordnung dieſes Strebens unter die Maxime der Heiligkeit denkbar, und wird in dem Streben *des Wohlbefindens würdig zu seyn* als wirklich gedacht.

69) Das *Wohlbefinden*, das der Heiligkeit angemessen ist, läſst sich nur als ein *durchgängiges Wohlbefinden*, als Glückseligkeit, denken. Mit der Maxime der Heiligkeit wird also von dem freyen endlichen Wesen das Streben der *Glückseligkeit würdig zu seyn*, und die Ueberzeugung, *daſs dieſses Streben nicht vergeblich seyn könne und werde*, und mit derselben die Erwartung eines zukünftigen Lebens und der Glauben an den moralischen Urheber der Welt angenommen.

70) Das Gesetz des Willens ist *durch sich selbst*, aber Gott und Unsterblichkeit sind nur *durch das* Sittengesetz, und zwar nicht ohne ein vermittelndes Raisonnement, *nothwendige* Objekte der Ueberzeugung. Jenes Raisonnement gründet sich für den

gemeinen und geſunden Verſtand auf richtige Gefühle; für die philoſophierende Vernunft aber auf *völlig entwickelte* Begriffe, von Freyheit, und Geſetz des Willens u. ſ. w. die bey dem bisherigen und noch immer zum Theil fortdaurenden Zuſtande der Philoſophie theils unmöglich theils ſelten ſind. Das Sittengeſetz ſoll und kann jedermann beobachten. An Gott und Unſterblichkeit ſoll und kann nur derjenige glauben, der über das Sittengeſetz konſequent raiſonniert, und das Bedürfniſs der Gegenſtände dieſes Glaubens für ſeine Moralität entweder fühlt, oder zugleich auch einſieht.

V.

Ueber das Fundament der moralischen Religion.

Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.

Matth. 5. K. 8. V.

Die von aller Speculation unabhängige, in der Gesetzgebung für die Freyheit (des Willens) wirksame, und durch die Stimme des Gewissens sich ankündigende (praktische) Vernunft ist und war von jeher die einzige Quelle ächter Religion, und hat eben darum in der moralisch-religiösen Gesinnung und Denkart *gewisse Ueberzeugungen* hervorbringen müssen, deren Inbegriff das *Glaubensbekenntniss der reinen*, moralischen, *Religion* ausmacht, welches durch den *gesunden Verstand* (und für denselben, so weit seine Gesundheit reicht) lange vorher feststeht, *als* die *philosophierende Vernunft* in ihren Repräsentanten über die Principien der Moralität und der Religion mit sich selber einig werden kann. In der Zwischenzeit hängt der Sinn der *Sätze*, durch welche jene Ueberzeugungen festgehalten und ausgedrückt werden sollten, in Rücksicht auf seine Wahrheit lediglich von der Reinigkeit und Energie des *sittlichen Gefühls* ab, und musste durch die philosophierende Vernunft so lange missverstanden werden, als diese in allen ihren

Verſuchen die *Moralität* in Ermangelung der noch unentwickelten letzten Gründe derſelben aus *halbwahren* Vorausſetzungen ableitete, und folglich immer durch einen *Begriff* dachte, der als *Definition* gebraucht, *ganz falſch* ſeyn muſste. Durch unrichtige Grundbegriffe von dem *Geſetze des Willens* war ſie genöthiget entweder im *Naturalismus* die Religion von der Moralität unabhängig bald *aufzuſtellen*, bald *zu verwerfen*, — oder im *Supernaturalismus* die Moralität von der Religion abzuleiten. In dieſen beyden künſtlichen Denkarten werden von ihr die moraliſch-religiöſen Ueberzeugungen des geſunden Verſtandes noch immer verkannt. Sie werden in der Einen durch die Principien des *theoretiſchen Unglaubens verdrängt;* in der Andern aber durch die Principien des *theoretiſchen Aberglaubens verfälſcht.* Der geſunde Verſtand hatte daher in den Angelegenheiten der Religion von der philoſophierenden Vernunft nicht nur keine Unterſtützung, ſondern vielmehr durch jene beyden (auſſer dem *Indifferentismus*) bisher einzig möglichen Denkarten nichts als eine unaufhörliche Befehdung erfahren, wobey er lediglich ſich ſelber überlaſſen blieb, und in dem Verhältniſſe den Kürzern zog, je mehr die ihm feindſeligen Philoſopheme durch den in der unmoraliſchen Geſinnung gegründeten Hang

zum

zum *praktiſchen* Aberglauben und Unglauben, (die zwey Hauptkrankheiten des Verſtandes) aufrecht erhalten werden muſsten.

Verſteht man unter dem *wahren Chriſtenthum* die Religion des reinen Herzens und des geſunden Verſtandes, die weder durch Politik noch durch Philoſophie erzeugt iſt, und durch die weder eine exoteriſche Vorſtellungsart für den Poebel noch eine eſoteriſche für Aufgeklärte, ſondern ein allgemeingültiger Glauben aufgeſtellt wird, den jedermann haben kann, weil ihn jedermann haben *ſoll:* — ſo begreift man, daſs die *urſprüngliche*, *eigenthümliche* und *reine Lehre* deſſelben durchaus nichts als moraliſch-religiöſe Ueberzeugungen enthalten könne, aber auch, daſs ſie eben darum von den *Schriftgelehrten* und *Weltweiſen* durch *Hyperphyſik* und *Metaphyſik*, *Myſtik* und *Fatalismus*, *Monachismus* und *Libertinismus* ſo lange gemisdeutet werden muſste, als es der philoſophierenden Vernunft noch nicht gelungen hat durch Entdeckung des letzten Grundes der Moralität, und Aufſtellung eines völlig beſtimmten Begriffes von dem *Geſetz* und der *Freyheit* des *Willens* ſowohl mit ſich ſelber als mit dem geſunden Verſtande einig zu werden, in den rein wahren Principien der Moral das einzig probehältige Fundament ächter

ächter Religion ausfindig zu machen, und ſich durch eine durchgängige Revolution in ihren Denkarten der leidigen Alternative zwiſchen Supernaturalismus und Naturalismus, das heiſst, der traurigen Nothwendigkeit zu überheben — aus dem *Körper des Kirchenglaubens* entweder den *Satan* durch *Beelzebub* oder dieſen durch jenen zu vertreiben, und in beyden Fällen den *reinen Geiſt der Religion* aus demſelben ſo viel an ihr lag entfernt zu halten.

Daſs dieſes durch die kritiſche Philoſophie allein gelingen könne und unfehlbar gelingen müſſe, hierüber konnte unter den Kennern derſelben lange ſchon keine Frage mehr ſeyn. Allein eine ſo vollendete Darſtellung der Harmonie zwiſchen den in den heiligen Urkunden des Chriſtenthums aufgeſtellten Ausſprüchen des *geſunden Verſtandes*, und den aus dem Syſteme der kritiſchen Philoſophie ſich ergebenden *Reſultaten der philoſophierenden Vernunft* über die *Lehre der moraliſchen Religion*, als in *Kants* neueſtem Werke: *Die Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft* enthalten iſt, war nur durch den älteſten, vertrauteſten und in jeder Rückſicht *erſten* Kenner des Geiſtes jener Philoſophie, nur durch ihren groſsen Urheber ſelber, möglich, und muſs jeden, der bisher in den An-

Angelegenheiten der Religion, Eintracht zwiſchen Kopf und Herzen, Wiſſen und Glauben, Gedanken und Gefühlen, theoretiſcher und praktiſcher Vernunft, Speculation und Gewiſſen, Moral und Religion, Philoſophie und Chriſtenthum *vermiſst* hat, und dem jene Angelegenheiten *am Herzen liegen*, überraſchen und mit freudiger Bewunderung, Dankbarkeit, und Erwartung erfüllen, ohne ſich durch den Gedanken niederſchlagen zu laſſen, daſs dieſe *neue Lehre* der mit ſich ſelbſt einigen philoſophierenden Vernunft; dem Schickſale nicht ausweichen kann, welches ihre Vorgängerin, die evangeliſche Lehre des geſunden Verſtandes unter den *Juden* und *Heiden* erfahren hat. Sie wird von unſern Supernaturaliſten und Naturaliſten häufig misverſtanden und widerlegt werden; für die einen *Aergerniſs* und für die andern *Thorheit* ſeyn.

Da der durch die *Kritik der praktiſchen Vernunft* auf dem Gebiete der Philoſophie zuerſt aufgeſtellte *Begriff von dem Sittengeſetze* bey jedem der die neue philoſophiſche Religionslehre nicht gänzlich misverſtehen ſoll, ſchlechterdings vorausgeſetzt wird, und da jener Begriff ſowohl von *allen Gegnern* als auch von *manchen Vertheidigern* der kantiſchen Philoſophie gerade in den-

denjenigen Momenten auf welche ſich der ganze Inhalt dieſer Lehre zunächſt bezieht, am meiſten verkannt wird: ſo dürfte eine kurze Erörterung dieſer Momente die zweckmäſsigſte Einleitung zu meiner erläuternden Darſtellung jenes Inhalts ſeyn.

Das Eine betrift die Unabhängigkeit des Sittengeſetzes von Luſt und Unluſt welche von den Gegnern, das Andere die von dieſer Unabhängigkeit (und folglich auch von der Selbſtthätigkeit der praktiſchen Vernunft) verſchiedene unbedingte Freyheit des Willens, die von manchem Freunde der kantiſchen Philoſophie — geläugnet werden, und ſo lange geläugnet werden müſſen, als beyde Parteyen bey ihren Beurtheilungen von dem unbeſtimmten und unrichtigen Begriffe des *Willens* ausgehen, in welchem das Wollen höchſtens nur von dem inſtinctartigen und vernunftloſen, keineswegs aber von allem bloſsen Begehren und zumal nicht von dem durch Denkkraft modificierten Begehren, unterſchieden wird. Da alles bloſse Begehren ein durch Luſt oder Unluſt beſtimmtes Streben iſt: ſo läſst ſich freylich die Vorſchrift, welche durch die Vernunft dem Begehren gegeben wird, durchaus nicht ohne die Sanction durch Luſt oder Unluſt, als Geſetz, denken; und die Gegner der Kritik der praktiſchen Vernunft fin-

finden es *in ſo ferne* mit recht als widerſinnig, daſs das Sittengeſetz ein durch bloſse reine Vernunft aufgeſtelltes *Geſetz des Begehrens* ſeyn ſoll, das keine Sanktion durch Luſt oder Unluſt bedürfen oder zulaſſen könne. Andererſeits da ein von Luſt und Unluſt gänzlich unabhängiges *Begehren* (wenn ſich daſſelbe ohne Widerſpruch denken lieſse) nur in ſo ferne denkbar wäre, als daſſelbe von der bloſsen reinen Vernunft abhienge; ſo würde die bey einem ſolchen *rein vernünftigen Begehren* einzig mögliche *Freyheit* lediglich in der Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt und in der Selbſtthätigkeit der Vernunft beſtehen müſſen; und jene Freunde der kritiſchen Philoſophie finden es *in ſo ferne* mit recht als widerſinnig eine von jener, an ihr Geſetz gebundenen, Selbſtthätigkeit verſchiedene, ungebundene, Freyheit anzunehmen, welche das durch Selbſtthätigkeit der Vernunft aufgeſtellte Geſetz bey der ſittlichen Handlung ausübet, bey der unſittlichen übertritt. Sie ſind genöthigt anzunehmen, daſs die *ſittlichgute* Handlung nichts als eine unwillkührliche Aeuſſerung der reinen Vernunft, die ſittlichböſe eine bloſse Folge der durch äuſſere Hinderniſſe bewirkten Unthätigkeit der reinen Vernunft, und folglich von der blos *nicht ſittlichen*, unſchuldigen, Handlung durchaus nicht verſchieden ſey. Dieſe

bey-

beyden Theorien der Moralität, welche mit der moralischen Religionslehre in jedem Punkte derselben im entschiedensten Widerspruch stehen, und derselben eben so viele Gegner zuziehen müssen, als sie selbst Vertheidiger aufzuweisen haben, verwechseln das eigentliche Wollen mit dem blossen Begehren und verschwinden mit dieser Verwechslung. So wie man das Eine durch einen bestimmten Begriff von dem Andern unterscheidet und den *Willen* (in engster Bedeutung dieses Wortes) als „*das Vermögen der Person*" denkt „*sich durch sich selber zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen*" — ergiebt es sich 1) dass nur diejenigen Vorschriften, welche durch Vernunft dem blossen Begehren gegeben werden, Sanktion durch Lust oder Unlust bedürfen und zulassen, und dass von den Philosophen welche diese Sanktion für das Sittengesetz fordern, dieses letztere, das sich nur allein als Gesetz des eigentlichen Wollens denken lässt, mit dem *Naturgesetz des blossen Begehrens* vermengt werde; 2) dass das Sittengesetz eben darum weil seine Vorschrift nicht das durch Lust und Unlust bestimmbare Streben, nicht die unwillkührliche *Forderung* des Begehrens, sondern nur allein die *Befriedigung* oder *Nichtbefriedigung* und auch dieses nur in so ferne betrift

trift als beydes von der Willkühr der Perſon abhängt, eine Freyheit in der Perſon vorausſetze, die von der Selbſtthätigkeit der praktiſchen Vernunft nicht weniger als vom Beſtimmtwerden durch Luſt oder Unluſt verſchieden gedacht werden muſs, und die in dem Vermögen beſteht, ſich ſelbſt entweder durchs Geſetz oder gegen daſſelbe durch Luſt oder Unluſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen, oder was daſſelbe heiſst: *Sittlich gut oder ſittlich böſe zu handeln.* Ohne dieſe den eigenthümlichen Charakter des Willens ausmachende, vom Weſen jeder eigentlichen Handlung des Willens (der guten wie der böſen) unzertrennliche, aber auch nur allein bey dieſer Handlung ſtattfindende, unbedingte, Freyheit läſst ſich keine *Zurechnung* weder zum Verdienſt noch zur Schuld, kein Gewiſſen, und überhaupt keiner von allen den Charakteren denken, durch welche ſich Moralität und Immoralität, von bloſser Legalität und Illegalität auszeichnen; ohne ſie iſt der Unterſchied zwiſchen *Sollen* und *Müſſen*, der nur unter der Vorausſetzung eines Geſetzes denkbar iſt, welches einerſeits abſolut nothwendig (folglich von Luſt oder Unluſt unabhängig) gebietet, andererſeits aber eben darum durch Freyheit übertreten werden kann, weil es nur durch die Freyheit für welche es allein

gegeben iſt, befolgt werden kann, eine bloſse Täuſchung. Ohne ſie giebt es kein von den unvermeidlichen Naturgeſetzen verſchiedenes, kein Sittengeſetz, folglich auch keine Moralität und eben darum auch keine wahre Religion, die ſich nur durch Moralität denken läſst. Ohne ſie vorauszuſetzen wird man in der folgenden Darſtellung alles entweder *unverſtändlich* oder *ungereimt* finden müſſen.

Der geſamte Inhalt der moraliſch-religiöſen Ueberzeugung betrift *erſtens* die Anerkennung der Quelle des moraliſchen böſen *in der Verkehrtheit der Geſinnung; zweytens* den *ſeligmachenden Glauben* oder die Denkart, welche von der Annehmung der entgegengeſetzten heiligen Geſinnung unzertrennlich iſt; *drittens* die *Kirche* oder die äuſſere Vereinigung der Menſchen zur Verbreitung, Fortpflanzung und Belebung jener heiligen Geſinnung; *viertens* den ächten und unächten *Dienſt Gottes* in einer Kirche.

§. I.

Von dem Urſprung des ſittlichen Böſen.

Die Freyheit des menſchlichen Willens zu deren Weſen die unzertrennliche Vereinigung des Vermögens der Perſon ſich ſelbſt durchs

durchs Geſetz — und des Vermögens ſich ſelbſt durch Luſt oder Unluſt gegen das Geſetz zu beſtimmen, gehört, nimmt die Eigenſchaft und Benennung eines *Hanges* an, in wie ferne ſie nur eines dieſer beyden Vermögen ausübt und das andere ruhen läſst. Dieſer Hang zum Sittlichguten oder zum Sittlichböſen iſt als bloſse Aeuſſerung der Freyheit, als der *Charakter* den die Perſon durch ſich ſelbſt annimmt, und als der *innere Werth* oder *Unwerth* des Menſchen — von derjenigen Beſchaffenheit ſeiner Natur, welche aus den ihm *gegebenen* Modificationen der Organiſation hervorgeht, und insbeſondere von den im bloſsen *Temperamente* gegründeten und zufälligerweiſe, und ohne ſein Zuthun, entweder vernunftmäſsigen oder vernunftwidrigen *Neigungen* weſentlich verſchieden. Auch muſs dieſer Hang von den *urſprünglichen Anlagen* überhaupt genau unterſchieden werden.

„Die Anlagen in der menſchlichen Na„tur, welche ſich zunächſt auf den Willen „beziehen, ſind 1) die Anlage für die „Thierheit im Menſchen als einem lebenden „Weſen. Sie begreift unter dem allgemeinen „Titel der *phyſiſchen* (vernunftloſen, in„ſtinctartigen) *Selbſtliebe*, zu der keine Ver„nunft erfordert wird, den Trieb zur Er„haltung ſeiner ſelbſt, zur Fortpflanzung

„ſeiner Art und zur Gemeinſchaft mit an„dern Menſchen. Auf ſie können allerley „Laſter gepfropft werden (und allerley Tu„genden) die aber nicht aus jener Anlage „als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprieſsen. „Sie können *Laſter der Rohigkeit* heiſſen, „und werden in ihrer höchſten Abweichung „vom Naturzwecke *viehiſche Laſter* ge„nannt — z. B. Völlerey, Wolluſt, wilde „Geſetzloſigkeit.“

2) „Die Anlage für die Menſchheit im „Menſchen als einem lebenden und zugleich „vernünftigen Weſen (für die *Humanität*) „begreift unter dem allgemeinen Titel der „*vergleichenden* (vernünftigen, räſonnirten) „*Selbſtliebe*, zu welcher (theoretiſche) Ver„nunft erfordert wird, die Anlagen ſich nur „in Vergleichung mit anderen Menſchen als „glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. „(Da die urſprüngliche Richtung dieſer An„lage nur in dem Beſtreben nach *Gleichheit* „beſteht, ſo iſt in derſelben das Misfallen „an dem ſchlimmeren Zuſtande Anderer in „Vergleichung mit unſerem eigenen, nicht „weniger als das Misfallen an unſerem ei„genen ſchlimmeren Zuſtande in Vergli„chung mit dem fremden gegründet.) Die „Laſter die auf dieſe Anlage (nicht weniger „als die ihnen entgegengeſetzten Tugenden) „gepfropft werden, können *Laſter der Kul-*

„*tur*

„*tur* heiſsen, und werden im höchſten Gra-
„de ihrer Bösartigkeit, in welchem ſie die
„Anlage zur Humanität gänzlich verläug-
„nen, z. B. im Neide, in der Schadenfreu-
„de, in der Undankbarkeit u. ſ. w. *teufli-
„ſche Laſter* genannt."

3) „Die Anlage für die *Perſönlichkeit*
„im Menſchen als einem vernünftigen und
„zugleich der *Zurechnung fähigen* (morali-
„ſchen) Weſen beſteht in der *Empfäng-
„lichkeit* für *diejenige* Achtung gegen das
„Geſetz des Willens, welche eine für ſich
„hinreichende Triebfeder der Willkühr iſt.
„(oder welche zum Beſtimmungsgrunde des
„freyen Entſchluſſes hinreicht). Dieſe Ach-
„tung kann freylich nur in ſo ferne Triebfe-
„der der Willkühr werden, als die Will-
„kühr dieſelbe in ihre Maxime aufnimmt,
„(das heiſst: ſie kann nur durch Freyheit
„zum Beſtimmungsgrunde eines wirklichen
„Entſchluſſes gemacht werden) aber die
„*Möglichkeit* dieſes Aufnehmens in die Ma-
„xime ſetzt eine Anlage in der menſchlichen
„Natur voraus *auf welche ſchlechterdings
„nichts Böſes gepfropft* werden kann, und
„dieſes in der Perſon beſtimmt vorhandene
„von der praktiſchen Vernunft unzertrenn-
„liche Vermögen iſt die unmittelbare Anlage
„fürs Moraliſchgute im Menſchen, die kei-
„neswegs wie die beyden erſtern gemis-
„braucht werden kann."

Alle dieſe Anlagen ſind *urſprünglich* in wie ferne ſie zur *Möglichkeit* des Menſchen gehören. Da das Gute und Böſe in moraliſcher Bedeutung nur in der Ausübung der Freyheit des Willens beſteht, ſo ſind jene Anlagen, und iſt der Menſch durch ſie, eben ſo wenig gut als böſe. Sie ſind ihm durch *Natur gegeben*, nicht von ihm ſelbſt durch *Freyheit erworben* oder *ſich zugezogen worden.* Allein ſie ſind ihm nur als *Anlagen zum Guten* allein gegeben. Dieſes erhellt aus der unbedingten Nothwendigkeit, die uns das Sittengeſetz auflegt, ſie alle lediglich zu ſeiner Ausübung zu gebrauchen. Unter ihnen iſt uns in der *Empfänglichkeit für die praktiſche Achtung gegen das Geſetz* der Grund der Möglichkeit des Guten als unmittelbare Anlage zum Guten gegeben. Zum *Böſen* hingegen (worunter nicht etwa Vernunftwidrigkeit einer Neigung, ſondern nur die Vernunftwidrigkeit des freyen Entſchluſſes, verſtanden wird) läſst ſich durchaus keine *urſprüngliche Anlage* in der menſchlichen Natur denken. Der im Menſchen gleichwohl vorhandene *Grund der Möglichkeit des Böſen*, kann alſo keineswegs, wie der Grund der Möglichkeit des Guten, als etwas ſeiner Freyheit zu ihrem Gebrauch von der Natur *gegebenes*, ſondern muſs als etwas von dieſer Freyheit erſt angenommenes, und ſich ſelbſt zugezo-

gezogenes angeſehen, und *zum Behuf der moraliſchen Beurtheilung* wirklich gedacht werden.

Dieſer angenommene und ſich ſelbſt zugezogene Grund der Möglichkeit des Böſen beſteht in einer Aeuſſerung der Freyheit, die ſchon *böſe iſt* und den Grund von lauter böſen Aeuſſerungen der Freyheit enthält. Es iſt *Hang zum Böſen;* etwas das *keineswegs zur Möglichkeit des Menſchen* gehört; dem Menſchen nicht urſprünglich gegeben iſt; gleichwohl aber in wie ferne es von allen Menſchen ſich zugezogen wird, zur *Wirklichkeit des Menſchen* überhaupt gehört und in ſo ferne als *natürlich* und der Menſch um deſſelben willen als *von Natur böſe* betrachtet werden muſs.

Der innere Charakter des Sittlichguten und des Sittlichböſen liegt in *den Maximen*, das heiſst, in den Vorſchriften oder Verhaltungsregeln, welche die Perſon durch bloſse Freyheit ſich ſelbſt giebt und durch welche ſie entweder das Geſetz des Willens oder Luſt und Unluſt gegen das Geſetz als Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes annimmt, oder wie ſich Herr *Kant* ausdrückt: Maxime iſt eine durch Willkühr angenommene Regel, in welche entweder das Geſetz oder Luſt und Unluſt gegen das Geſetz aufgenommen wird, und die in ſo ferne entweder

gut oder böſe iſt. Der angenommene und ſich ſelbſt zugezogene Grund der Möglichkeit des Böſen oder der Hang zum Böſen muſs daher ſelbſt in einer böſen Maxime beſtehen, die ſich als der Grund der übrigen böſen Maximen verhält, als eine allgemeine böſe Maxime unter welcher die beſonderen böſen Maximen enthalten ſind.

In Rückſicht auf die *äuſſere Geſetzmäſsigkeit* der Handlungen des Willens giebt es keinen Unterſchied zwiſchen *Legalität* und *Moralität*, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem ſittlich guten Menſchen (*moraliter bonus*). Aber in Rückſicht auf das Innere der Handlung, auf ihre Quelle in der Freyheit, auf den Charakter den ſie durch die Maxime erhält, findet ein weſentlicher Unterſchied ſtatt. „Der eine Menſch thut zwar äuſſerlich was das Geſetz vorſchreibt; er befolgt den Buchſtaben des Geſetzes; aber in wie ferne er nicht um des Geſetzes, ſondern lediglich um der Luſt oder Unluſt willen und folglich gegen das Geſetz, das um ſeiner ſelbſt willen Gehorſam fordert, handelt, übertritt er das *Geſetz dem Geiſte* nach. — *Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht das iſt Sünde.* Das Böſe kann alſo eben ſowohl neben der Legalität als der Illegalität der Handlung beſtehn, und die Lega-

Legalität ſeines Betragens berechtiget keinen Menſchen dafür zu halten, daſs er nicht die allgemeine Maxime angenommen habe, die den Grund von lauter böſen Handlungen enthält, das heiſst, daſs der Hang zum Böſen in ihm nicht vorhanden ſey.

Die allgemeine Maxime durch deren Annehmung der Hang zum Böſen zugezogen wird, beſteht in einem freyen und allgemeinen Entſchluſs, gelegenheitlich vom Geſetz des Willens abzuweichen, und durch ſie geht der *Hang zum Böſen* jeder anderen, ein beſonderes Objekt des Willens betreffenden That, als diejenige böſe That vorher, durch welche der Menſch ſeinen ganzen Willen verderbt hat und ſelbſt böſe geworden iſt, und die als *peccatum originarium* ſich zu jeder anderen als dem *peccatum derivativum* verhält. Die erſte Art von Verſchuldung bleibt, wenn auch die Zweyte vielfältig aus Gründen die nicht im Geſetze liegen und alſo keine moraliſche Handlung begründen, vermieden wird. Als die Wurzel alles anderen Böſen im Menſchen heiſst der in der allgemeinen böſen Maxime beſtehende Hang zum Böſen das *radicale Böſe*.

Man kann ſich drey verſchiedene Stuffen des Hanges zum Böſen denken: 1) *Gebrechlichkeit*, Hang zur Nichtbefolgung guter Maximen; 2) *Unlauterkeit*, Hang zur

Vermiſchung böſer Maximen mit den guten; 3) *Bösartigkeit* in engerer Bedeutung, Hang zur Annehmung böſer Maximen, der auch als der Hang die moraliſchen Triebfedern den nichtmoraliſchen nachzuſetzen *Verderbtheit*; und als der Hang die moraliſche Ordnung der Triebfedern des Willens umzukehren, *Verkehrtheit des menſchlichen Herzens* heiſsen kann.

Der gemeinſchaftliche Grund aller dieſer Aeuſſerungen der Unſittlichkeit, in wie ferne dieſelben lediglich der moraliſchen Beurtheilung, dem Richterſtuhle des Gewiſſens unterworfen ſind, läſst ſich nur im radicalen Böſen, als einem durch die Freyheit angenommenen und ſich ſelbſt zugezogenen Hang denken. „Um den Grund des moraliſchen Böſen im Menſchen abzugeben enthält die Sinnlichkeit“ (wie immer auch dieſelbe durch Organiſation, Temperament, Clima u. ſ. w. modificiert ſeyn mag) „*zu wenig*. Denn ſie macht den Menſchen, in wie ferne ſie die Triebfedern, die aus der Freyheit entſpringen können, wegnimmt“ (in wie ferne ſie ihm z. B. mit der Beſonnenheit die Möglichkeit der Ausübung ſeiner Freyheit raubt) zu einem bloſsen Thiere. Alle Handlungen, die allein in der Sinnlichkeit ihren zureichenden Grund haben, ſind *nichtſittlich*, ſie mögen der Vernunft

nunft gemäfs oder zuwider seyn. „Eine „vom moralischen Gesetze freysprechende „gleichsam boshafte (verderbte, ausgeartete) „Vernunft, und ein schlechthin böser Wil„le, würden aber *zu viel* enthalten; weil „dadurch der Widerstreit des Gesetzes selber „zur Triebfeder erhoben, und so das Sub„jekt zu einem *teufliſchen Wesen* gemacht „würde. Keines von beyden ist auf den „Menschen anwendbar."

Das sittlich Böse läfst sich daher weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft, sondern lediglich aus der Freyheit und dem Gesetz des Willens ableiten; und da dieses Gesetz nicht aus der Erfahrung, in welcher nur Legalität, nicht Moralität vorkommen kann, abstrahirt werden kann, sondern nur *a priori* erkennbar ist, so mufs der Begriff des Sittlichböſen nicht weniger als der Begriff des Sittlichen überhaupt *a priori* sich festsetzen und entwickeln lassen. Folgendes Räsonnement enthält die Deduktion seiner Denkbarkeit. Der Mensch nimmt sowohl das Gesetz, welches sich ihm durch die unmittelbare moralische Anlage unwiderstehlich aufdringt, als auch die Luft und Unluft, die ihm nicht weniger unvermeidlich sind, in die Maxime seines Wollens auf. Wenn jede dieser beyden wesentlich verschiedenen Triebfedern für sich allein vorhan-

handen wäre, so würde er jede desselben als für sich hinreichend annehmen. Da er aber beyde annimmt, so würde er, wenn die Beschaffenheit seines Willens lediglich von der *Verschiedenheit* der beyden Triebfedern abhienge *zugleich gut und böse seyn*, welches zwar in der empirischen *Beurtheilung* der *äussern* Handlungen in Rücksicht auf Legalität oder Illegalität derselben wirklich gelten kann und muss, aber in der reinen Beurtheilung in Rücksicht auf *Moralität* und *Immoralität*, vor dem Richterstuhl des Gewissens und vor dem göttlichen Richter sich nicht ohne Widerspruch denken läfst. Die moralische Beschaffenheit des Willens hängt also *nicht* von dem *Unterschiede* der Triebfedern, die der Mensch in seine Maxime aufgenommen, sondern von der *Unterordnung* ab, welche seine Freyheit mit diesen Triebfedern vorgenommen hat, indem sie, da beyde *nebeneinander* nicht bestehen können, die *eine zur Bedingung der anderen*, *die eine zum Mittel der andern macht.* In wie ferne nun der Wille durch seine Freyheit Lust und Unlust als *Bedingung* der Erfüllung des Gesetzes, die Vernunftmäfsigkeit aber nicht anders als in wie ferne sie Mittel der Befriedigung des Gelüsten ist, in seine allgemeine Maxime aufnimmt, in so ferne ist er *radical böse.*

Diese

Dieſe *Bösartigkeit* iſt nicht ſowohl *Bosheit* im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, weil durch ſie keineswegs das Böſe als Böſe zur Triebfeder gemacht wird: ſondern ſie iſt vielmehr *Verkehrtheit*, (*perverſitas*) eine Beſchaffenheit die aus der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit des Willens entſpringt, und ſich beſonders durch die Geſinnung äuſſert, bey der ſich der Menſch bloſse Legalität für Moralität, Immoralität aber für bloſse Illegalität anzurechnen, die Abweſenheit des Laſters für Tugend und die Anweſenheit deſſelben für ſchuldloſe Verirrung bey ſich ſelbſt gelten'd zu machen ſtrebt. Wenn das radicale Böſe in den beyden erſtern Graden als *unvorſetzliche Schuld* (*culpa*) angeſehen werden kann: ſo muſs es in dem dritten Grade als *vorſetzliche Schuld* (*dolus*) beurtheilt werden. Hier kündiget ſich daſſelbe „durch eine gewiſſe *Tücke* des „menſchlichen Herzens (*dolus malus*) an, „ſich wegen ſeiner eigenen guten oder bö„ſen Geſinnungen ſelbſt zu betrügen“ — „durch erkünſtelte Gemüthsruhe und ſich „ſelbſt täuſchende Werthſchätzung,“ mit einem Worte: „durch die Unredlichkeit ſich über ſeinen eigenen Charakter einen blauen Dunſt vorzumachen.“ — „den *faulen Fleck unſerer Gattung*, der, ſo lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert,

dert, ſich wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwickeln.“

Das *Daſeyn* des von der Freyheit angenommenen Hangs zur Umkehrung der ſittlichen Triebfeder kann ſich nur durch das unparteyiſche Urtheil des über ſich ſelbſt richtenden *Gewiſſens* ergeben. Dieſes Urtheil kann weder durch philoſophierende Vernunft noch durch Erfahrung *bewieſen* werden; aber es wird durch beyde beſtättiget; durch die *erſtere*, welche durch eine vollendete Entwicklung der bey jenem Urtheile vorkommenden Ideen zeigt, *daſs dieſelben keinen Widerſpruch* enthalten; durch die *erſtere*, welche in dem Betragen der Menſchen im ſogenannten *Naturſtande* ſowohl als im *Zuſtande der Kultur*, ſowohl der einzelnen Menſchen als ganzer Völker gegen einander eine ſo weit verbreitete und tief eingewurzelte *Illegalität* ankündigt, deren Bemerkung keine andere Wahl übrig läſst, als entweder alle moraliſche Beurtheilung aufzugeben und der ganzen Menſchheit den Charakter der Perſönlichkeit abzuſprechen, oder das *radicale Böſe* zu glauben. Eine ſehr auffallende Beſtätigung vom Daſeyn dieſes Böſen läſst ſich in dem Zuſtande der religiöſen und politiſchen Einrichtungen finden, ſo ferne die erſtern nach den Principien der Ethik, die letztern nach

den

den Principien des Naturrechts, beurtheilt werden können und ſollen — und eine wenigſtens für den Philoſophen in gewiſſer Rückſicht noch merkwürdigere Beſtättigung liegt in dem *bisherigen* Zuſtande der *Moralphiloſophie*. Diejenige Tücke des radicalen Böſen, welche die bloſs legale Handlung für die moraliſche, die unmoraliſche aber für blos illegal annimmt, und den Grund der Unmoraliſchen auſſer der Freyheit ſucht und findet, wird ſowohl durch die *Stoiſche* als durch die *Epicuriſche* Moral, in wie ferne in beyden ein Grundbegriff von Sittengeſetz aufgeſtellt iſt, der alle Zurechnung und Freyheit aufhebt, gewiſs nicht weniger begünſtiget, — als ſie ſelbſt beyde Syſteme unterſtützet. Bedenkt man über dieſes die *Antipathie* der *naturaliſtiſchen* Moralphiloſophen und Moraltheologen gegen die Freyheit des Willens, ſobald eigentliche von Selbſtthätigkeit der Vernunft ſowohl als vom Triebe nach Vergnügen verſchiedene Freyheit darunter verſtanden wird; — eine Antipathie, die neben der leidenſchaftlichen Wärme, womit jede andere *äuſſere* Freyheit verfochten wird, ſo ſonderbar contraſtiert, erwägt man endlich die ſo allgemein herrſchende *Glückſeligkeitslehre*, die ſogar unter dieſer Benennung für die philoſophiſche Moral ausgegeben, und in welcher raiſonnirte Sympathie und Selbſtliebe,

liebe, folglich blofse durch theoretiſche Vernunft gelenkte Triebe nach Vergnügen für die ächten ſittlichen Triebfedern angegeben werden; ſo dürfte man kaum nöthig haben auſſer der Geſchichte der Moralphiloſophie ſich nach einem Factum umzuſehen, das *den Hang zur Umkehrung der ſittlichen Triebfedern* augenſcheinlicher auſſer Zweifel ſetzte.

Der Urſprung des Sittlichböſen, der ſich nur durch das *radicale Böſe* denken läſst, iſt in ſo ferne gänzlich *unbegreiflich*, als ſich über die *Entſtehung* des radicalen Böſen ſelbſt nicht weiter fragen läſst. Bey der Handlung des Willens muſs dasjenige, was an ihr *That der Freyheit* iſt, von dem was an ihr *Begebenheit* (*Phaenomenon*) iſt, unterſchieden werden. In der erſtern Rückſicht läſst ſie ſich nur durch blofse Vernunft vorſtellen, keinesweges aber durch den an die Sinnlichkeit und die *Zeit* als Form derſelben gebundenen *Verſtand* erkennen. Es kann ihr daher in dieſer Rückſicht auch keineswegs das Prädikat der *Entſtehung* oder des *Urſprungs* in der Zeit zukommen, das nur von dem *äuſſerlichen* der Handlung, oder von der *Begebenheit* in der Sinnenwelt gelten kann. Da über dieſes die Freyheit *abſolute Urſache* iſt, ſo kann ihre *That* von keiner von ihr ſelbſt verſchiedenen

nen Urſache durch welche ſie blos *relativ* ſeyn würde, abgeleitet werden. Die böſe That der Freyheit hat daher als ſolche keinen *Zeiturſprung* und läſst ſich von keiner von ihr verſchiedenen *nicht böſen* Urſache ableiten. „Hiermit ſtimmt nun die Vorſtel„lungsart, deren ſich die *Schrift* bedient, „den Urſprung des Böſen als *Anfang* deſſel„ben in der Menſchengattung zu ſchildern „ganz wohl zuſammen.“ Dieſer Vorſtellungsart zufolge entſpringt das Böſe in der Menſchheit, oder im Repräſentanten derſelben dem *erſten Menſchen* durch einen *Sündenfall*, folglich aus nichts anderm als einer bereits böſen Handlung der Freyheit, die in wie ferne ſie als die *erſte* gedacht wird, der *Uebergang* aus dem Stand der Unſchuld in den Stand der Schuld iſt, und nachdem durch ſie der Hang zum Böſen einmal in die Welt gekommen und durch denſelben das *Böſe* gleich mit dem *erſten* Gebrauch der Freyheit vorhanden iſt, — als *angebohrne Schuld* vorgeſtellt wird. Sogar die verführende *Schlange* iſt ein ſchickliches Bild die oben erwähnte Tücke des radicalen Böſen, die den Menſchen über ſeine Pflichten zu täuſchen ſtrebt, ſinnlich darzuſtellen. „Alle bezeugte Ehrerbietung „gegen das moraliſche Geſetz ohne ihm doch „als für ſich hinreichender Triebfeder in ſei„ner Maxime das Uebergewicht über alle

„andere Beſtimmungsgründe der Willkühr „einzuräumen, iſt *geheuchelt;* und der „Hang dazu iſt innere *Falſchheit*, ein Hang, „ſich in der *Deutung des moraliſchen* Geſe„tzes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu be„lügen (1 B. Moſe III. 5.) weswegen auch „die Bibel chriſtlichen Antheils den Urhe„ber des Böſen (der in uns ſelbſt liegt) den „*Lügner von Anfang* nennt, und ſo den „Menſchen in Rückſicht deſſen, was der „Hauptgrund des Böſen in ihm ſcheint cha„rakteriſiert." Bey dieſer, ſo wie bey allen folgenden Veranlaſſungen wird die Schrift moraliſch benutzt, „ohne darüber zu ent„ſcheiden, ob das auch der Sinn der Schrift„ſteller geweſen ſey, oder ob derſelbe nur „hineingelegt werde; *wenn nur jener Sinn „für ſich und ohne allen hiſtoriſchen Beweis „wahr, dabey aber zugleich der einzige iſt, „nach welchem wir aus einer Schriftſtelle für „uns etwas zur Beſſerung ziehen können.*"

Wie es möglich ſey, daſs ein in dem bisher entwickelten Sinne von *Natur böſer* Menſch zu einem guten werden könne, iſt unbegreiflich. Daſs es aber möglich ſey, müſſen wir dem Sittengeſetze glauben, welches uns ſchlechterdings gebeut uns ſelbſt zu guten Menſchen zu machen, und eben darum nöthiget die Möglichkeit vorauszuſetzen. Die Wiederherſtellung der urſprüng-

lichen

lichen Anlage zum Guten in ihre Kraft läſst ſich nicht als Erwerbung der verlohrnen Triebfeder zum Guten; denn dieſe haben wir nie verliehren können; ſondern nur als Herſtellung der Reinigkeit derſelben, durch Aufnahme des Geſetzes in die allgemeine Maxime der Freyheit denken. Dieſs iſt in dem von Natur böſen Menſchen, der die Unterordnung des Geſetzes in ſeine allgemeine Maxime aufgenommen hat, nur als Umkehrung der verkehrten Denkart, als Revolution in der Geſinnung, als Veränderung des Charakters, als eine Art *von Wiedergeburt gleich als eine Schöpfung eines neuen Menſchen denkbar.*

Der Uebergang zur Moralität iſt als die *Aenderung des Herzens* von dem Uebergange zur Legalität oder der *Aenderung der Sitten* wohl zu unterſcheiden. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz legaler Handlungen (die Triebfedern davon mögen ſeyn, welche ſie wollen) macht den *empiriſchen* Charakter der *Tugend* aus, welche in dieſem Sinne nach und nach erworben wird. Wenn nun dieſelbe auch den *intelligiblen* Charakter der Tugend an ſich haben, wenn ſie einem moraliſchen und nicht blos legalen Menſchen angehören ſoll, ſo muſs ſie durch eine *Revolution in der Denkart* bewirkt werden die den oberſten Grund der

Maxime, wodurch der Menſch böſe war, durch eine einzige unwandelbare Entſchlieſſung umkehrt, und die den Grund der *allmähligen Reform* für die empiriſche Sinnesart, die der Heiligkeit unaufhörliche Hinderniſſe in den Weg legt, enthält. — „Er iſt durch die Annehmung des Princips der Heiligkeit oder der allgemeinen Maxime aller guten Maximen ein *neuer Menſch geworden*, wird aber nur im unaufhörlichen Wirken und Werden ein *guter Menſch*, und kann hoffen, daſs er bey einer ſolchen Reinigkeit des Princips, welches er zur oberſten Maxime der Willkühr ſich genommen hat, und der Feſtigkeit deſſelben auf dem guten, wiewohl ſchmahlen, Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechtern zum Beſſern ſich befinde.“

Vor dem *Herzenskündiger*, der die oberſte Maxime der Geſinnung, und die Unendlichkeit des annähernden Fortſchreitens zur Befolgung derſelben in einem wirklich heiligen Wandel als ein Ganzes durchſchaut, wird der Menſch durch jene Aenderung ſeines Herzens zu einem wirklich guten ihm wohlgefälligen Menſchen, während derſelbe für die menſchliche Beurtheilung, welche die Reinheit und Stärke der Maxime nur durch die Oberhand, welche über die Sinnlichkeit wirklich erhalten iſt

zu

zu ſchätzen vermag, immer nur noch in einer allmähligen fortwährenden *Reform des Hanges zum Böſen*, begriffen iſt.

Dieſe Umwandlung der Geſinnung, und die aus ihr erfolgende Verbeſſerung der Sitten kann nicht ohne Widerſpruch als ein bloſses Geſchenk der Gottheit ſondern nur als die Wirkung unſerer Freyheit gedacht werden. Eben ſo wenig kann ſie die Folge ſondern nur der Grund ächter moraliſcher Religion ſeyn, die einzig aus ihr hervorgeht, und die Beſſerung des Herzens zwar kräftig unterſtützt, aber keineswegs hervorbringt. Es iſt daher dieſer Religion der Grundſatz eigen: „Daſs der Menſch ſoviel „in ſeinen Kräften liegt thun müſſe, um ein „beſſerer Menſch zu werden, und daſs er „nur unter dieſer Vorausſetzung, aber auch „dann gewiſs hoffen könne, was nicht in „ſeinem Vermögen iſt, werde ihm durch „höhere Veranſtaltung zu Theil werden. „Wobey es gar nicht darauf ankömmt, zu „wiſſen, *was Gott* zu unſerem Heil *zu thun*, „oder bereits gethan, habe; deſto mehr „aber, *was wir thun ſollen und können*, um „uns ſeines Beyſtandes würdig zu machen.“

Aus dem ſich ſelbſt überlaſſenen Hange zum Böſen gehn praktiſcher Unglauben und Aberglauben, Verläugnung aller Religion und falſche Religion hervor. Die letztere

beſteht in der bloſsen *Gunſtbewerbung* bey Gott und entſpringt aus dem unmoraliſchen Glauben: Gott könne den Menſchen durch ſeine freye Machtvollkommenheit auch wohl glücklich machen, ohne daſs derſelbe nöthig hätte ein beſſerer Menſch zu werden, oder Gott könne ihn unmittelbar zu einem beſſern Menſchen machen, ohne daſs er dabey etwas anders zu thun hätte als darum zu *bitten*. Die Entfernung ſowohl vom Aberglauben als vom Unglauben und die Annehmung des wahren moraliſchen Glaubens, der nur aus der wahren moraliſchen Geſinnung entſpringt, iſt in ſo ferne freylich keine Sache der Spekulation, ſondern nur Folge unſeres freyen und ſtandhaften Entſchluſſes. Allein die Spekulation kann und ſoll das Bewuſstſeyn des Sittengeſetzes von den ſich an daſſelbe anſchlieſſenden theoretiſchen Irrthümern reinigen, und die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen dadurch unterſtützen, daſs ſie dieſelbe von der Beymiſchung fremder Triebfedern befreyt, und gegen Verwechſelung mit ihnen geſichert dem Bewuſstſeyn darſtellen hilft.

§. II.

Von dem ſeligmachenden Glauben.

Der *radicalen Bosheit* als dem *böſen Princip* ſteht *Heiligkeit*, das heiſst, die moraliſ-

raliſche Vollkommenheit der menſchlichen Natur, die jedem Menſchen durch die Anlage zum Guten möglich und durch das Geſetz ſchlechthin nothwendig iſt — in der Eigenſchaft des *guten Princips* entgegen. Dieſes gute Princip iſt ein *Ideal*, in wie ferne durch daſſelbe *die Menſchheit* nicht wie *ſie iſt*, ſondern wie *ſie ſeyn ſoll* vorgeſtellt, folglich der Menſch gedacht wird, in wie ferne er das Geſetz als die beſtimmende Triebfeder in ſeine allgemeine Maxime aufnimmt, und daſſelbe in allen ſeinen beſonderen Entſchlieſſungen befolgt. Dieſes *Ideal* iſt in ſo ferne das *einzige in ſeiner Art* als es für den Willen *objektive Realität* hat, praktiſch, das heiſst, durch das Sittengeſetz nothwendig iſt, und als jedem Menſchen gebothen iſt, daſſelbe in ſeiner eigenen Perſon zu realiſiren; welches ihm auch und zwar in *objektiver* Rückſicht, durch fortſchreitende Annäherung ins Unendliche, in *ſubjektiver* Rückſicht aber dadurch, daſs er das Sittengeſetz in ſeine höchſte und allgemeinſte Maxime aufnimmt, und dadurch die Geſinnung jenes Ideals annimmt, möglich iſt.

Im Verhältniſs auf die *Gottheit* muſs das praktiſche nothwendige Ideal der *Heiligkeit endlicher vernünftiger Weſen* unter folgenden Beſtimmungen gedacht werden:

In *Rückſicht auf ſeinen Urſprung* als vorhanden in Gott von Ewigkeit her, nicht erſchaffen ſondern gezeugt und ausgehend vom weſentlichen Charakter der Gottheit, welcher nur als gränzenloſe Moralität denkbar iſt. (der *eingebohrne Sohn Gottes*): In *Rückſicht auf die Welt* als der Endzweck der Schöpfung, folglich als das *Wort*, das Werde! durch „*welches alle anderen Dinge ſind, und ohne das nichts iſt, was gemacht iſt*“ — „*In ihm hat Gott die Welt geliebt.*“ In *Rückſicht auf die menſchliche Natur*, als etwas, das nicht in dem *phyſiſchen* derſelben gegründet, ſondern mit der praktiſchen Vernunft als etwas *Ueberſinnlichem gegeben*, und in ſo ferne *vom Himmel auf die Erde herabgekommen* iſt. Durch die Verbindung der moraliſchen Anlage mit den übrigen in unſerer Natur iſt *das Wort Fleiſch geworden und hat in uns gewohnet*. Da die Heiligkeit *urſprünglich* nur der Charakter der Gottheit iſt, ſo wird durch die praktiſche Nothwendigkeit dieſer Heiligkeit im Menſchen die Gottheit als herabſteigend zum Menſchen und ſich mit demſelben vereinigend und der Menſch zur Gottheit erhoben gedacht. — In dem praktiſchen Ideale lernen wir das Einzige was uns von der Gottheit zu wiſſen möglich und nothwendig iſt, den *Willen Gottes* kennen, und durch die Erfüllung deſſelben, *Gott* auf die einzig

mög-

mögliche und ſeiner würdige Art *lieben*, und in ſo ferne *gelangt man nur durch den Sohn zum Vater.* „*Niemand hat Gott geſehn, der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooſs iſt, der hat es uns verkündigt.*“ Die wirkliche Annehmung der Geſinnung dieſes Ideals iſt die *einzige Bedingung;* aber auch das gewiſſe Mittel Gott wohlgefällig zu ſeyn. „*Denen, die ihn aufnahmen gab er Macht Kinder Gottes zu werden.*“ Als *Vorbild* unſerer Nachahmung muſs der durch das praktiſche Ideal dargeſtellte *heilige Menſch* in Rückſicht auf das *phyſiſche* ſeiner Natur eben ſo ſehr *allen Menſchen* als in Rückſicht auf das *moraliſche* der *Gottheit — verwandt* ſeyn, er muſs daher allen Bedürfniſſen und Neigungen der Sinnlichkeit unterworfen, und weil ſich die ſittliche Kraft in ihren empiriſchen Aeuſſerungen nur als kämpfend mit Hinderniſſen und über dieſelben obſiegend in ihrer ganzen Stärke zeigen kann, ſo muſs das heilige Vorbild durch die gröſſeſten möglichen Anfechtungen geprüft, durch ſchmeichelnde Anlockungen verſucht, und alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode für die Veredlung der Menſchen und ſelbſt für das Wohl ſeiner Feinde übernehmend gedacht werden.

Die Ueberzeugung: daſs das bisher entwickelte Ideal *objektive Realität* habe,

folglich *in der menſchlichen Natur wirklich vorhanden ſey*, iſt der Glaube: daſs der Sohn Gottes die menſchliche Natur angenommen habe; und die Ueberzeugung, daſs die Annehmung der dieſem Ideale angemeſſenen Geſinnung *praktiſch nothwendig*, das heiſst, daſs ſie unſerm Willen durch das Sittengeſetz unnachläſslich gebothen, und daſs ſie daher auch bey allem Widerſpruch mit dem in unſerer moraliſchen Natur vorhandenen Hang zum Böſen gleichwohl durch *unſere Freyheit* und durch die mit derſelben verbundene unvertilgbare moraliſche Anlage, *möglich ſey* — iſt der *allein ſeligmachende Glauben an den Sohn Gottes.*

Dieſer Glaube begründet die dreyfache *Hoffnung* 1) Daſs wir durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung bey der unvermeidlichen Mangelhaftigkeit unſerer Thaten in der Zeit, gleichwohl in Rückſicht auf den durch jene Geſinnung begründeten *Fortſchritt ins Unendliche* im Auge des Heiligen, der allein jenes ewige Fortſchreiten als *ein Ganzes* überſchaut, als *heilig befunden werden.* 2) Daſs wir durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung, in wie ferne ſich die Aufrichtigkeit und Ernſthaftigkeit derſelben durch wirklich gebeſſerten Lebenswandel bewährt, die zum Ausharren in derſelben erforderlichen Mittel

tel von der Güte Gottes erwarten dürfen. 3) Daſs durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung der *Gerechtigkeit* Gottes für die (vor dieſer Annehmung) uns zugezogene Verſchuldung genüge geleiſtet werde: indem durch die Umkehrung der verkehrten allgemeinen Maxime des Willens ein neuer Menſch vor Gott angenommen iſt, der in ſo ferne als der *Unſchuldige* die Strafe des *Schuldigen*, nämlich die ganze Reihe der Uebeln dieſes Lebens freywillig, in der Geſinnung des Sohnes Gottes, um des *Guten willen* übernimmt, wodurch dieſelben *aufhören Strafen der Schuld zu ſey*, und anfangen Mittel der moraliſchen Glückſeligkeit zu werden; ungeachtet ſie für den *alten Menſchen*, den er in der Zeit auszieht, als wahre *Strafe* gelten.

In wie ferne nun die im Ideale des moraliſchvollkommenen Menſchen enthaltene Geſinnung die Bedingung unſerer Heiligung, Stärkung im Guten und Rechtfertigung iſt, und in wie ferne die Annehmung jener Geſinnung das unendliche Fortſchreiten in der Beſſerung des Lebens begründet, beginnt und bewirkt, in ſo ferne werden wir durch den Sohn Gottes geheiliget, begnadiget und gerechtfertigt, und er vertritt durch ſeine vollendete Heiligkeit die Stelle unſerer jederzeit mangelhaften That, verbür-

bürget uns den zur Beharrlichkeit erforderlichen Beyſtand und *erlöſet* uns von der Sündenſchuld. In dieſem Begriffe von Erlöſung und ſtellvertretender Genugthuung wird die in moraliſcher Rückſicht nothwendig denkbare Befreyung von der einmal zugezogenen Verſchuldung (die Entſündigung) wirklich gedacht, und zwar auf diejenige Weiſe gedacht, die ſich mit der moraliſchen Denkart allein verträgt, nemlich als eine Gunſt die ſich nur in Rückſicht auf die durch Freyheit bewirkte aufrichtige und ernſthafte Veränderung des Herzens, keineswegs aber als eine Folge von *Expiationen*, es ſey nun feyerlicher oder büſſender Art, und von Anrufungen oder Hochpreiſungen ſelbſt des ſtellvertretenden Ideals der Heiligkeit u. d. gl. erwarten läſst.

In der *Perſon* des *Heiligen des Evangeliums* iſt *äuſſere Darſtellung* des Ideals der moraliſchen Vollkommenheit, ſo weit eine ſolche Darſtellung in der Erfahrung möglich iſt, folglich zwar nicht als *Urbild*, das nur in Gott, im Geiſte jenes Heiligen und in der moraliſchen Anlage vorhanden ſeyn kann, aber wohl *Beyſpiel* und *Vorbild* gegeben.

Die nur für die philoſophierende Vernunft *deutlichen* Ideen von dem Urſprung und dem Charakter der Unſittlichkeit im radi-

radicalen Böſen, als dem *böſen*, — und der ſittlichen Güte im praktiſchen Ideale — als dem *guten Princip*, können wegen der *Unbegreiflichkeit*, (Ueberſinnlichkeit) ihrer Gegenſtände nur durch *allegoriſche* Darſtellung für den gemeinen und geſunden Verſtand *klar*, — und der weſentliche Unterſchied einerſeits zwiſchen jenen beyden *moraliſchen* Principien und andererſeits den in der Sinnlichkeit vorhandenen vernunftmäſsigen und vernunftwidrigen aber nicht moraliſchen Triebfedern, kann nur durch *Bilder* und *Gleichniſſe* faſslich gemacht werden. Zu dieſem Behufe wird der eigentliche *Gegner* des moraliſch Guten, damit er nicht mit jenen unſchuldigen Anlagen in der Sinnlichkeit verwechſelt und damit zugleich die Unbegreiflichkeit ſeines Urſprungs bezeichnet werde, als ein auſſer dem Menſchen befindlicher *böſer Geiſt*, dargeſtellt, in Rückſicht auf welchen der Menſch *nicht* als *von Grund aus* (ſelbſt der Anlage zum Guten nach) *verderbt*, ſondern nur durch ihn (ob zwar aus eigner Schuld) *verführt* gedacht wird. Durch den unaufhörlichen Streit mit dieſem Gegner *haben wir nicht mit Fleiſch und Blut ſondern mit Fürſten* (des Reiches der Finſterniſs) *zu kämpfen.*

In der Darſtellung des Streites zwiſchen dem *böſen* und *guten Princip*, verhält ſich

das

das Eine zum Andern wie *Hölle* zum *Himmel*, wodurch sie ihren nicht sinnlichen (überirdischen) Charakter andeuten. Das böse Princip heißt der *Fürst dieser Welt*; und zwar *Fürst*, in wie ferne die Menschen durch Annehmung seiner Gesinnung, durch Aufnehmung der sittlichen Verkehrtheit in ihre allgemeinste und oberste Maxime sich selbst seiner Herrschaft unterworfen haben; — und *Fürst dieser Welt*, in wie ferne sich die Freyheit im unsittlichen Willen durch keine andern als durch sinnliche (irdische) Triebfedern bestimmt. Die Herrschaft des guten Princips hingegen heißt das *Reich Gottes*, welches in so ferne nicht *von dieser Welt* ist, in wie ferne die Freyheit im sittlichguten Willen sich durch keine sinnlichen (irdischen) Triebfedern bestimmt. Das gute Princip ist durch die mit der menschlichen Natur unzertrennlich verknüpfte praktische Vernunft zugleich und neben dem durch den Hang zum Bösen herrschenden bösen Princip von jeher in der Welt vorhanden, *als das Licht das in der Finsterniss scheint und die Finsterniss hat es nicht begriffen.* Durch die in der Person des Heiligen des Evangeliums aufgestellte *äussere Darstellung* seiner Gesinnung „*kam Er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf*," durch den in der Gesinnung des bösen Princips gegründeten Unglau-

glauben und Aberglauben. — „*Aber denen die ihn*“ durch ſeine Geſinnung „*aufnahmen, hat er Macht gegeben, Kinder Gottes zu heiſſen, die an ſeinen Namen glauben.*“

Den *reinen Sinn* dieſer Darſtellungen, der nur in Rückſicht auf ihn, *heiligen* Schrift, welcher lediglich in der moraliſch religiöſen Denkart beſtehen kann, einerſeits gegen *Aberglauben* und *Schwärmerey* und den beyde begünſtigenden und den *Buchſtaben* der Schrift misbrauchenden *Supernaturalismus*, andererſeits aber gegen *Unglauben* und *falſches Wiſſen*, und den beyde begünſtigenden insbeſondere die Freyheit des Willens läugnenden, und den *Geiſt* ſowohl als den *Buchſtaben* durch unſere gewöhnlichen Aufklärer verdrängenden *Naturalismus* — wiederherzuſtellen, feſtzuſetzen und zu verbreiten, iſt der *durch die Kritik* mit ſich ſelbſt einiggewordenen *philoſophierenden Vernunft* aufbehalten, die aber den guten Willen, oder die moraliſche Geſinnung, welche zu dieſem Geſchäft vorausgeſetzt wird, nicht erſetzen ſondern nur unterſtützen kann.

§. III.

§. III.

Von der Kirche.

Das Sittengesetz gebietet uns die *Gesellschaft*, welche dem Hange zum Bösen die reichhaltigste Nahrung anbietet, zu einem Mittel der Bekämpfung dieses Hanges, und des Sieges von dem guten Princip über das Böse zu machen. Die Errichtung und Verbreitung einer gesellschaftlichen Vereinigung, die unter den blossen Gesetzen der Tugend und lediglich zum Behuf der Erfüllung derselben bestehen, und die das ganze menschliche Geschlecht befassen soll, ist daher eine pflichtmäfsige Aufgabe für die Menschheit überhaupt, und also auch für jeden einzelnen Menschen.

Das durchgängig bestimmte und in Rücksicht auf seine übrigens unbegreifliche objektive Möglichkeit, durch praktische Nothwendigkeit verbürgte *Ideal* dieser Vereinigung heifst ein *ethisch bürgerlicher Staat; bürgerlicher Staat*, in wie ferne sie unter *öffentlichen* Gesetzen steht, *ethischer* Staat, zum Unterschied von dem *rechtlich bürgerlichen*, politischen, Staat, der durchgängig nur unter *Zwangsgesetzen* steht, und keinen anderen Zweck hat, *als die Freyheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Frey-*

Freyheit aller beſtehen kann; während der ethiſche Staat nur unter *zwangsfreyen* Geſetzen ſteht, und lediglich die Bekämpfung des innerlichen Böſen, und den Sieg des innerlichen Guten, moraliſche Beſſerung zum Zweck hat. Jene Vereinigung geht auf bloſſe *Legalität*, dieſe auf *Moralität*.

Der Zuſtand der Geſellſchaft und jedes einzelnen Gliedes derſelben auſſerhalb jenes ethiſchen Staates iſt der *ethiſche Naturſtand*, ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips durch das Böſe, aus welchem die Menſchheit heraus zu gehen, und in den Zuſtand der ethiſchen Vereinigung einzutreten, verpflichtet iſt.

Der *öffentliche Geſetzgeber* im politiſch-bürgerlichen gemeinen Weſen iſt der *allgemeine Wille* des *Volks*, der einen *geſetzlichen Zwang* errichtet. Im ethiſch-bürgerlichen gemeinen Weſen kann dieſer Charakter nur *Gott allein* zukommen, als deſſen Gebothe alle Vorſchriften des Sittengeſetzes, folglich auch die *Ethiſchen* angeſehen werden müſſen. Die öffentliche Authorität im ethiſchen Staate kömmt alſo dem Herzenskündiger allein zu, als dem moraliſchen Beherrſcher der Welt, und die Glieder dieſes Staates machen daher ein *Volk Gottes* aus „*das fleiſsig wäre in guten Werken*“ und das durch das Beſtreben ver-

einigt wird: „*daſs das Reich Gottes komme, und ſein Wille auf Erden geſchehe.*“

Dieſes ethiſche gemeine Weſen heiſst *Kirche*, und zwar die *unſichtbare*, in wie ferne unter demſelben das Ideal des ethiſchen Staates verſtanden wird, das kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, und das jedem von Menſchen zu errichtenden ethiſchen Staate, welcher in Rückſicht auf jenen die *ſichtbare* heiſst, zum *Urbilde* dient.

Die ſichtbare Kirche iſt die *wahre*, in wie fern dieſelbe die *unſichtbare*, ſo weit dieſes in der Erfahrung möglich iſt, darſtellt. *Die Charaktere* ihrer Wahrheit ſind nichts weiter als die *Kriterien ihrer Moralität* als eines ethiſchen Staates; folglich: 1) Allgemeinheit und durch dieſelbe auch numeriſche Einheit, 2) Heiligkeit, 3) Freyheit, 4) abſolute Nothwendigkeit ihrer *innerlichen* Conſtitution. Durch dieſe Charaktere werden aus dem Weſen der Kirche 1) alle Sektenſpaltung, 2) alle Unlauterkeit des Blödſinnes im Aberglauben und des Wahnſinnes in der Schwärmerey, 3) aller Deſpotismus ſowohl der einheimiſche der Kirchenbeamten, als auswärtige der politiſchen Regenten; 4) alle blos willkührliche und in ſo fern veränderliche Menſchenſatzung ausgeſchloſſen.

Durch

Durch dieſe Charaktere können mehrere in anderen Merkmalen äuſſerlich noch ſo verſchiedene Kirchen in eine *einzige wahre* vereiniget ſeyn; in wie ferne ſie nemlich durch den gemeinſchaftlichen und heiligen Geiſt, der das Weſen der Religion lediglich in die Beobachtung des Sittengeſetzes als göttlichen Gebothes ſetzt, beſeelt werden.

Als ſichtbar und öffentlich bedarf jede Kirche zu ihrer äuſſern Conſtitution *hiſtoriſcher Thatſachen* und *ſtatutariſcher* Geſetze. Die auf jene Thatſachen gegründete Ueberzeugung heiſst *Kirchenglauben* zum Unterſchiede vom *Religionsglauben*, der reinmoraliſch iſt, und in wie ferne er aus reiner Vernunft entſpringt, auch *Vernunftglauben* heiſſen kann.

Die *äuſſere Conſtitution* jeder Kirche geht von einem hiſtoriſchen Glauben und von ſtatutariſchen Geſetzen aus; theils weil *fakta* und ſolche Geſetze überhaupt einer *ſichtbaren* Kirche unentbehrlich ſind; theils wegen des Hanges der Menſchen das Weſen der Religion in moraliſchgleichgültigen und nur dadurch, daſs ſie in Rückſicht auf Gott geſchehen, für heilig geltenden Handlungen (welche in ſo ferne der *Gottesdienſt* heiſſen,) beſtehen zu laſſen. „Gottesdienſtliche Gebäude (*Tempel*) hat es daher weit früher gegeben, als Verſammlungsörter zur

Belebung der moralischen Religion (*Kirchen*) *Priester*, Verwalter frommer Gebräuche früher als *Geistliche*, Lehrer der reinen Religion."

Der Kirchenglauben, der als *Vehikel* des Religionsglaubens einer Kirche *unentbehrlich*, und in jener Eigenschaft heilig ist, bedarf zu seiner Erhaltung, Ausbreitung und Fortpflanzung eines im öffentlichen Ansehen stehenden *Buches*, das in so ferne und so weit als es moralisch-religiöse Lehrsätze vorträgt, die *heilige Schrift* heißt, und als solche nur den reinen Religionsglauben zum höchsten *Ausleger* haben kann.

Bey der Deutung der Schriftstellen zu einem Sinne der mit den Principien der moralischen, das heißt, *einzig wahren*, Religion zusammenstimmt, mag die Auslegung nicht selten gezwungen scheinen, oft es auch wirklich seyn; und gleichwohl muss dieselbe, wenn es nur irgend möglich ist, dass der *Text* sie annimmt, jeder *buchstäblichen* vorgezogen werden, die entweder für die Moralität schlechterdings nichts enthält, oder die den Triebfedern derselben wohl gar entgegenwirkt. Aller *Geschichtsglauben* ist ohne seine Beziehung auf den Moralischen, *todt an ihm selber*, *tödtender Buchstabe;* und alle Schrift ist, nur in so ferne, *von Gott eingegeben*, als sie nützlich

ist

iſt zur (moraliſchen) *Lehre*, *Strafe und Beſſerung:* Die Geſinnung und Denkart des reinen Religionsglaubens iſt der *Geiſt Gottes*, *der in alle Wahrheit leitet*, und man kann in der Schrift nur in ſo ferne das *ewige Leben finden*, *als ſie von jenem Geiſte zeuget.*

Allein auſſer dieſem höchſten Ausleger bedarf der Kirchenglaube auch noch eines andern der demſelben in praktiſcher Rückſicht *untergeordnet* iſt, nämlich der *Schriftgelehrſamkeit*, ſowohl zur geſchichtlichen Beglaubigung als auch zur grammatiſchen und hiſtoriſch-kritiſchen Beleuchtung der Urkunde, um einerſeits ihr Anſehen durch die Deduktion ihres Urſprungs und ihrer Verbreitung aufrecht zu erhalten, andererſeits aber dem Misbrauche dieſes Anſehens durch ſolche gelehrte Auffchlüſſe entgegenzuarbeiten, die aus dem Zuſtande der Sitten, Meynungen, Gebräuche u. ſ. w. ſowohl den Gleichzeitigen der Urkunde als auch den aus den Zeiten, in welchen gewiſſe Auslegungen derſelbe zu Symbolen des Volksglaubens geworden ſind, geſchöpft werden müſſen.

Die einzige *äuſſere Norm* des Kirchenglaubens iſt die *Schrift;* reiner *Vernunftglauben* iſt ſein *authentiſcher* für alle Welt gültiger und allein untrüglicher, *Schriftgelehr-*

lehrſamkeit aber ſein *doctrinaler* Ausleger, durch welchen der Kirchenglaube nur für gewiſſe Völker und Zeiten aufrecht erhalten werden kann. Der Kirchenglaube iſt nur in ſo ferne wahre Religion, als er ſich zum Religionsglauben als bloſses Mittel der *Introduction* verhält; und als er daher auch ſchon in ſeinen Urkunden (z. B. in der Moral des Evangeliums) ein Princip enthält, ſich dem *reinen* Religionsglauben immer mehr anzunähern, ſo fort ſich ſelbſt als Mittel der Introduction des letztern endlich ganz entbehrlich zu machen, und den *Frohn*- und *Lohnglauben*, der immer mehr oder weniger der ſtatutariſchen Religion anhängt, durch die lautere Geſinnung der moraliſchen zu verdrängen. Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des Religionsglaubens, oder die fortſchreitende Veredlung des Erſtern durch den Letztern iſt daher die *Annäherung des Reiches Gottes*, welche durch die *Schriftgelehrten* nur alsdann nicht gehindert und geſtöhrt, ſondern befördert wird, wenn dieſelben die Principien des reinen Religionsglaubens nicht verkennen.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, und widerſpricht dem Weſen der Moralität, moraliſche und folglich auch religiöſe Ueberzeugungen, die dieſes Namens nur ſo ferne

ne werth ſind, als ſie moraliſch ſind — aus *hiſtoriſchen* Gründen anzunehmen. Der Religionsglauben kann daher auf keine *äuſſern Thatſachen gegründet*, aber wohl durch dieſelben in wie ferne in ihnen moraliſche Lehren und Beyſpiele enthalten ſind, *geweckt* werden.

Der Satz: „Daſs es unter den Men„ſchen eine Perſon gegeben habe, die durch „ihre Heiligkeit für die Verſchuldungen al„ler anderen genug gethan habe, müſſe man „der Geſchichte glauben, um hoffen zu kön„nen, daſs man ſelbſt bey einem guten Le„benswandel nur in Kraft jenes hiſtoriſchen „Glaubens ſelig werden könne," dieſer Satz iſt freylich ſchon von vielen als eine Grundmaxime des Aberglaubens, — aber gemeiniglich nur von ſolchen beſtritten worden, die demſelben nichts anderes als Grundmaximen des Unglaubens entgegen zu ſetzen hatten. Die von beyden weſentlich verſchiedene *Grundmaxime* des, moraliſchen, Religionsglaubens, welche freylich nur in ſo ferne durch *philoſophierende Vernunft* angenommen werden kann, als dieſe Vernunft über den Begriff von der Freyheit und dem Geſetz des Willens mit ſich ſelbſt einig iſt, iſt im folgenden Satze enthalten: „Ich *ſoll* und *kann* (und es kömmt auf mich „ſelbſt an, daſs ich es *wolle*) mit allen mei-

„nen Kräften der heiligen Geſinnung eines „gottgefälligen Wandels nachſtreben; und „kann nur unter dieſer Bedingung erwar„ten, daſs die Güte Gottes den Mangel mei„ner That erſetzen werde.“ Der Kirchenglaube iſt nur in ſo ferne *reines Vehikel* des Religionsglaubens, und eine ſichtbare Kirche hat nur in ſo ferne den Rang *der wahren*, als beyde nicht nur nichts enthalten, was dieſer moraliſch-religiöſen Grundmaxime zuwider iſt, ſondern auch nichts, was nicht auf die Anerkennung und Verbreitung derſelben hinwirkt, wobey alles hiſtoriſche nur durch das moraliſche ſeinen Werth erhält, *damit Gott ſey alles in allem.*

Man kann mit Grund ſagen, *daſs das Reich Gottes zu uns gekommen ſey*, wenn auch nur das Princip des allmähligen Uebergangs vom bloſsen Kirchenglauben zum Religionsglauben irgendwo *öffentlich Wurzel gefaſst hat*, obgleich die wirkliche Errichtung des Reiches Gottes noch in groſser Ferne von uns liegen mag. Die wiſſenſchaftliche Anerkennung dieſes (im Evangelium wirklich aufgeſtellten Princips) durch den *Lehrſtand*, als ſolchen, iſt ohne eine *Revolution* in der Philoſophie unmöglich, welche die in allen bisherigen Syſtemen der Metaphyſik und der Moral enthaltenen Keime des *theoretiſchen* Aberglaubens und Unglau-

glaubens zerſtört, und den reinen, durchgängig beſtimmten, Begriffen von der Freyheit und dem Geſetz des Willens Raum und Eingang verſchaft.

Dieſe *philoſophiſche* Erörterung über die Natur und den Urſprung der wahren Kirche, wird durch die folgende *hiſtoriſche* Darſtellung ihrer allmähligen Begründung und Einführung beleuchtet und beſtättiget.

Mit dem Zeitpunkte, wo der Kirchenglauben ſeine Abhängigkeit vom Religionsglauben anzuerkennen anfängt, beginnt die ſichtbare wahre Kirche. Daher kann auch die *Geſchichte der Religion*, — oder die hiſtoriſche Darſtellung der verſchiedenen und veränderlichen Formen des Kirchenglaubens in ihrem Verhältniſſe zu der einzigen und unveränderlichen Form des Religionsglaubens — nur erſt von jener Epoche ausgehen, und muſs ſich allein auf diejenige Kirche beſchränken, in welcher die Frage wegen des Unterſchiedes und des Zuſammenhangs zwiſchen dem Religions- und dem Kirchenglauben öffentlich aufgeſtellt und zur moraliſchen Angelegenheit gemacht iſt.

Sie darf daher keineswegs mit dem *Judenthume* beginnen, deſſen Glauben ſowohl als Verfaſſung ihrer *urſprünglichen* Be-

ſchaffenheit nach durchaus nicht *kirchlich* ſondern lediglich *politiſch* geweſen ſind. Alle ſeine Geſetze waren *Zwangsgeſetze*, und die Vorſchriften der *zehn Gebothe* ſelber ſind nur auf die äuſſere Beobachtung keineswegs auf die innere Geſinnung gerichtet. Alle Belohnungen und Strafen ſind auf das gegenwärtige Leben eingeſchränkt, und nicht einmal nach ſittlichen Begriffen feſtgeſetzt; indem ſie ſich auch auf eine ſchuldloſe Nachkommenſchaft erſtrecken. In ſeinem Glaubensbekenntniſſe fehlt die Ueberzeugung nicht nur von der Unſterblichkeit der Seele, ſondern ſelbſt von dem *wahren Gotte*, bey deſſen Bekenntniſs es nicht ſowohl auf die *Einheit* Gottes ankömmt, die man bey manchen, mehrere *Untergötter* neben einem *einzigen* höchſten Gott verehrenden Völkern, antrift, ſondern vor allen darauf, daſs man ſich unter der Gottheit den *moraliſchen* Weltbeherrſcher denkt, deſſen Willen, nicht durch äuſſere legale Handlungen, ſondern nur durch moraliſche Geſinnung befolgt werden kann. Endlich enthält das Judenthum ſo wenig eine Richtung zur *Allgemeinheit* der Kirche, daſs daſſelbe vielmehr das ganze übrige menſchliche Geſchlecht von ſeiner Gemeinſchaft ausſchlieſst.

In wie ferne das *Chriſtenthum* in ſeiner urſprünglichen Anlage die dem *Judenthume* ent-

entgegengeſetzten Charaktere aufzuweiſen hat, in ſo ferne kömmt ihm der Rang des *allgemeinen*, *heiligen* u. ſ. w. *Kirchenglaubens* zu, und die Geſchichte des letztern muſs von dem *Chriſtenthume* ausgehen.

In wie ferne der *Stifter des Chriſtenthums* den Frohn- und Lohnglauben (an gottesdienſtliche Gebräuche, Bekenntniſſe, Tage u. ſ. w.) für etwas an ſich ſelbſt nichtiges, den Glauben hingegen, der ſich lediglich durch moraliſches Betragen äuſſert, anſtatt zu *rufen: Herr! Herr! den Willen Gottes thut*, und die Menſchen der Geſinnung nach *heilig* macht, *wie ihr himmliſcher Vater heilig iſt*, für den *alleinſeligmachenden* Glauben öffentlich erklärt, gelehrt, und denſelben durch ſein Beyſpiel in Leben und Tod beſtätiget hat, in ſo ferne hat *Er* der Erſte den Kirchenglauben öffentlich auf den Religionsglauben zurückgeführt und den Grund zur wahren Kirche, als dem ethiſchen Staate, und dem ſichtbaren Reich Gottes auf Erden gelegt.

In wie ferne die Lehre des Evangeliums reinen Religionsglauben enthält, in ſo ferne bedarf ſie eben ſo wenig irgend einer hiſtoriſchen Beglaubigung als ſie dieſelbe zuläſst. Allein der zum Vehikel jenes Glaubens dienende hiſtoriſche und ſtatutariſche *Apparat* des Chriſtenthums „hat zu ſeiner Ge-

Gewährleiſtung ein *gelehrtes Publikum* nöthig, in welchem derſelbe durch *Schriftſteller* als *Zeitgenoſſen*, die in keinem Verdacht einer beſondern Verabredung mit den erſtern Verbreitern des Chriſtenthums ſtehen können, und deren Zuſammenhang mit den Schriftſtellern unſerer Zeit ſich *ununterbrochen* erhalten hat, gleichſam *controlliert* werden könne. Im *römiſchen* Volke, welches die Juden beherrſchte, und auch ſelbſt in dem Sitze derſelben verbreitet war, gab es zwar ſchon ein *gelehrtes Publikum*, von welchem aus die Geſchichte der damaligen Zeit uns durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftſtellern überliefert iſt. Allein dieſes Publikum, ob es gleich in Anſehung der Wunder überhaupt nicht ungläubig war, erwähnt gleichwohl als Zeitgenoſs nichts, von dem erſten Anfang des chriſtlichen Kirchenglaubens, und von den Begebenheiten, welche denſelben begleitet haben. Von dieſem Anfang an bis auf die Zeit, da das Chriſtenthum ſelbſt ein gelehrtes Publikum aufzuweiſen hat, iſt die Geſchichte deſſelben völlig dunkel. Von der letztern Epoche an aber gereicht ihm ſeine *Geſchichte* keineswegs zur Empfehlung."

Eines der Hauptreſultate von dieſer ſchauderhaften Geſchichte iſt: „Daſs alles jenes Gewühl, wodurch das menſchliche Ge-

Geſchlecht zerrüttet ward, und noch entzweyt wird, blos davon herrührt, daſs durch einen ſchlimmen Hang der menſchlichen Natur, was beym Anfang zur Introduktion des Religionsglaubens dienen ſollte, nämlich die an den alten Geſchichtglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue Religion zu gewinnen, in der Folge zum *Fundament* einer allgemeinen Weltreligion gemacht wurde.“ Dieſe ganze Geſchichte iſt, wie man ſchon ohne ſie *a poſteriori* zu kennen, hätte vorausſehen müſſen, „nichts als die Erzählung von dem beſtändigen Kampfe zwiſchen dem gottesdienſtlichen (hiſtoriſchen und ſtatutariſchen) Kirchenglauben und dem moraliſchen Religionsglauben, deren erſten der Menſch beſtändig geneigt iſt oben anzuſetzen (und daher durch ihn den Religionsglauben zu verdrängen, oder aber *beyde* ungläubig wegzuwerfen), anſtatt daſs der letztere ſeinen Anſpruch auf den Vorzug, der ihm als allein ſeelenbeſſernden Glauben zukömmt, nie aufgegeben hat, und ihn endlich gewiſs behaupten wird.“

In der ganzen bisherigen Kirchengeſchichte iſt der *gegenwärtige Zeitpunkt* unſtreitig *der beſte*, in wie ferne die Frage über den *Unterſchied und den Zuſammenhang* zwiſchen Religionsglauben und Kirchen-

chenglauben nie so laut und so bestimmt zur Sprache gekommen ist, in wie ferne der *Grundsatz der Bescheidenheit* im Urtheilen nach und nach immer allgemeiner angenommen wird, der sowohl von *positiver Vertheidigung* alles dessen was *Offenbahrung* heisst, als auch vom *positiven Wegwerfen* desselben gleich weit entfernt; und in wie ferne man endlich auch durch *reine wissenschaftliche* Resultate folgende Maxime des Religionsglaubens zu unterstützen und zu verbreiten in Stand gesetzt ist: dass dieser Glaube keine historische Begründung vertrage und bedürfe, und dass das Wesen der *Rechtgläubigkeit* in der Ueberzeugung bestehe: dass das *Rechthandeln* allein *unbedingten*, das *Glauben* aber nur in so ferne *Werth* habe, als dasselbe mit jenem zusammenhängt.

§. IV.

Vom ächten und unächten Gottesdienst.

In einer Kirche ist wahrer *Dienst Gottes* anzutreffen, in wie ferne durch die *Anordnungen* und *Lehren* und überhaupt durch alles *Statutarische* in derselben *reine Religion der Vernunft* beabsichtiget und herbeygeführt wird. — *Afterdienst* hingegen, in wie ferne in derselben die Anhänglichkeit an das Statutarische als solches für

für ſeligmachend, und wohl gar die Maxime der Annäherung reiner Vernunftreligion für verdammlich gehalten wird.

„Als die Ueberzeugung von unſeren Pflichten in der Eigenſchaft göttlicher Gebothe iſt die Religion *natürlich*, in wie ferne man vorher wiſſen muſs, daſs etwas Pflicht ſey, um es für ein göttliches Geboth zu erkennen — *Geoffenbahrt* aber, in wie ferne man vorher wiſſen müſste, daſs etwas göttliches Geboth ſey, um es für Pflicht zu erkennen. Der welcher bloſs die natürliche Religion für moraliſch nothwendig, das iſt, für Pflicht erklärt, kann auch der *Rationaliſt* in Glaubensſachen genannt werden. Wenn dieſer die Wirklichkeit aller *übernatürlichen Offenbahrung* verneint, ſo heiſst er *Naturaliſt*: Läſst er dieſe zwar zu; behauptet aber, daſs ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, ſo würde er ein *reiner Rationaliſt* genannt werden können. Hält er den Glauben an dieſelbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, ſo würde er der *reine Supernaturaliſt* in Glaubensſachen heiſſen können.“

„In Rückſicht auf diejenige Beſchaffenheit, welche ſie der äuſſeren Mittheilung fähig macht, iſt die Religion entweder die *natürliche*, von der wenn ſie einmal da iſt, ſich

sich jedermann durch seine Vernunft überzeugen kann, und die *gelehrte*, von der man Andere nur durch *Gelehrsamkeit* in und durch welche sie geleitet werden müssen, überzeugen kann. Die in diesem Sinne natürliche Religion läfst sich gleichwohl auch in so ferne als eine *geoffenbahrte* denken, in wie ferne sie zwar so beschaffen ist, dafs die Menschen durch den blofsen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen *können* und *sollen*, ob sie zwar (ohne eine sie *introducierende* Offenbahrung) nicht so früh oder in so weiter Ausbreitung auf dieselbe gekommen seyn *würden*." Bey dieser Religion ist die Offenbahrung nach der einmal geschehenen Introduktion entbehrlich; nicht aber bey einer anderen, die auch ihrer *innern Beschaffenheit* nach sich nur als geoffenbahrt denken läfst, und die sich daher ohne sichere Traditionen und Urkunden ganz aus der Welt verliehren müfste. — „Da der Begriff von Religion als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen des *moralischen* Gesetzgebers abgeleitet ein reiner Vernunftbegriff ist, so läfst sich keine (auch keine geoffenbahrte) Religion denken, welche nicht Principien der natürlichen enthielte, und eben darum in *natürliche* und *gelehrte* Religion unterschieden werden könnte."

In

In der erſten Eigenſchaft muſs das *Chriſtenthum* den *moraliſchen* und eben darum jedermann faſslichen von allen hiſtoriſchen Ueberzeugungsgründen unabhängigen, *Glauben* enthalten. Der Stifter deſſelben hat auch wirklich dieſen Glauben öffentlich vorgetragen, laut der den Urkunden und z. B. in den folgenden Lehrſtücken: (Matth. V) „Daſs nicht die äuſſere Beobachtung kirchlicher Gebräuche ſondern nur die Geſinnung des Herzens Gott wohlgefällig ſeyn könne — daſs die Sünde im Gedanken vor Gott der äuſſeren That gleich geachtet werde — daſs im Herzen haſſen ſo viel ſey als tödten — daſs ein dem Nächſten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm ſelbſt, nicht durch gottesdienſtliche Handlungen vergütet werden könne — daſs im Punkt der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreſſungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue — u. ſ. w. und endlich, daſs *Heiligkeit* das Ziel ſey, das jedem durch das Geſetz des Willens ſchlechterdings nothwendig gemacht werde.“ Dieſe den *Religionsglauben* unverkennbar ausdrückende und erweckende *Lehren* ſind die Criterien welche der Stifter der erſten wahren Kirche zur Beglaubigung ſeiner Würde als göttlicher Sendung allein bedarf und zuläſst. Die Berufung auf die *moſaiſche* Geſetzgebung und Vorbildung läſst

ſich weder als Begründung noch als Beſtätigung jener durch ſich ſelbſt feſtſtehenden und einleuchtenden *heiligen* Wahrheiten, ſondern nur als Mittel der Introduktion unter Menſchen die blind und feſt an ſtatutariſchen Glaubensſätzen hiengen, denken.

Als *gelehrte Religion* enthält das Chriſtenthum *Fakta* und *ſtatutariſche Geſetze*, in Rückſicht auf welche daſſelbe aber nicht *Religion* ſondern nur *Kirchenglauben* iſt, und welche nur in ſo ferne einen wahren, das iſt, mit Religion vereinbaren Kirchenglauben ausmachen können, als ſie nicht nur dem Religionsglauben nicht widerſprechen ſondern vielmehr ein Princip der Zuſammenſtimmung mit ihm enthalten, und, im Ganzen, die zu einem ethiſchen *Staate* unentbehrliche ſichtbare Darſtellung des unſichtbaren Reichs Gottes ſind. Jeder Kirchenglaube widerſpricht dem Religionsglauben, in wie ferne das Hiſtoriſche und Statutariſche des Einen für den Grund des Andern angenommen, oder welches daſſelbe heiſst, an die Stelle des Andern geſetzt, folglich für das Weſen der Religion gehalten wird. Ein ſolches *Chriſtenthum* müſste nur für *Gelehrte* allein der Gegenſtand eines nicht *moraliſchen* ſondern blos *hiſtoriſchen* Glaubens, für die *Ungelehrten* aber, denen die Hülfsmittel der Geſchichte, der

der Grundſprachen, der Kritik u. ſ. w. nicht zu Gebothe ſtehen — eines auf die bloſse Authorität der Gelehrten angenommenen, und an ſich ſelber völlig *blinden* Glaubens ſeyn und bleiben. In dem ächt *chriſtlichen* Kirchenglauben muſs der reine Vernunftglauben als das höchſte gebiethende Princip anerkannt und geehrt, die Lehre der Offenbahrung aber, worauf das Aeuſſerliche der Kirche gegründet iſt, und welche der Gelehrſamkeit zur Auslegerin und Aufbewahrerin bedarf, muſs als bloſses, aber höchſtſchätzbares Mittel, um dem Religionsglauben äuſſere Darſtellung, Faſslichkeit für den Unwiſſenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultiviert werden.

Die Denkart welche das hiſtoriſche und ſtatutariſche für das Weſen der Religion annimmt, heiſst *Religionswahn*, und die daraus entſpringende vermeintliche Verehrung Gottes — *Afterdienſt des Kirchenglaubens*. „Daſs man durch etwas an ſich gleichgültiges (nicht ſittliches) was man in der Abſicht Gott zu gefallen unternimmt Gott dienen könne“ iſt die Maxime die jener Denkart zum Grund liegt, während der Grundſatz des Religionsglaubens alles was der Menſch auſſer dem guten Lebenswandel noch thun zu können glaubt um

Gott zu gefallen — als Religionswahn und Afterdienſt verwirft. Hieher gehören die Selbſtpeinigungen, Büſſungen, Caſteyungen, Wahlfarthen, u. d. m. die man um ſo mehr für gottgefällig anſieht, weil ſie in dem Verhältniſſe, als ſie durch keine Pflicht gebothen, und an ſich völlig unnütz und beſchwerlich ſind, die Abſicht Gott damit einen Dienſt zu leiſten, ausdrücklicher und nachdrücklicher ankündigen. Hieher gehört der Wahn: Daſs das bloſse Glauben an dasjenige was Gott entweder zu unſerer Beſſerung oder gar zu einer von derſelben unabhängigen Heiligung und Beſeeligung thun wolle und könne an ſich ſelbſt verdienſtlich, und Gott wohlgefällig ſey. Dieſer Wahn führt „zum Selbſtbetrug und zur Heucheley eine Ueberzeugung *vorzugeben*, die man unmöglich jemand zu gefallen annehmen kann“ — und hat die *knechtiſche* Geſinnung zur Seite „ſich durch das Bekenntniſs und die Hochpreiſung eines göttlichen *Stellvertreters* von dem Aufwand eigener Kräfte zu einem guten Wandel loszukaufen.“ — „Der Afterdienſt bringt Gott alles; nur nicht die moraliſche Geſinnung dar (und wenn er ſagt, er brächte ihm auch ſein *Herz* zum Opfer; ſo verſteht er darunter nicht die Geſinnung eines gottgefälligen Wandels, ſondern den herzlichen Wunſch, daſs jene Opfer, Gebete, Kaſteyungen, Tem-

Tempelbeſuche u. ſ. w: für jene in Zahlung möge angenommen werden. —) *Natio gratis anhelans multa agendo nihil agens.*“ Der Wahn durch andere Mittel als durch ſittliche Handlungen auf die Geſinnung Gottes wirken, und Gott zu einem übernatürlichen Beyſtand beſtimmen zu können, würde, in wie ferne derſelbe durch natürliche Urſachen übernatürliche Wirkungen hervorzubringen ſtrebt, ein *Zaubern* heiſſen müſſen; wenn dieſes Wort nicht den Nebenbegriff einer Gemeinſchaft mit dem böſen Geiſte mit ſich führte; Er kann daher füglicher das *Fetiſch-machen* heiſſen.

Das *Pfaffenthum*, ein Regiment im Afterdienſt Gottes, iſt die Verfaſſung einer Kirche, in wie ferne in derſelben jenes *Fetiſch-machen* für Religion gehalten und getrieben wird, welches immer in dem Verhältniſſe der Fall iſt, als in einer ſolchen Kirche der Religionsglauben dem Kirchenglauben untergeordnet wird. Die Verfaſſung derſelben mag in Rückſicht auf ihre Organiſation monarchiſch, ariſtokratiſch, oder demokratiſch ſeyn: ſo iſt ſie in ſo ferne gleichwohl immer *deſpotiſch*, in wie ferne ſie das Statutariſche für *unbedingt nothwendig erklärt* und Gehorſam gegen Satzungen der Menſchen an der Stelle der *freyen Huldigung* gegen das *Sittengeſetz* gebiethet.

Die *Aufklärung in Religionsſachen* beſteht in der Unterſcheidung des Religionsglaubens vom bloſsen Kirchenglauben, und in der Anerkennung, daſs der erſtere der oberſte Ausleger und der einzige Zweck des letztern, und daſs das hiſtoriſche und ſtatutariſche lediglich als Mittel der Erweckung und Belebung der moraliſchen Geſinnung zur Religion gehören könne.

Aber auch ſelbſt im *Religionsglauben* muſs die *Tugendlehre* von der *Gottſeligkeitslehre* unterſchieden werden, und derſelben vorhergehen, indem die erſtere durch ſich ſelbſt, die letztere aber nur durch die erſtere beſtehn kann. Die Gottſeligkeit iſt nur dann ihres Namens werth, nur dann *moraliſche Furcht Gottes*, Befolgung des Geſetzes aus *Unterthanspflicht* und *moraliſche Liebe Gottes*, Befolgung des Geſetzes aus *Kindespflicht*; wenn das Sittengeſetz das allein zum ächten Glauben an Gott führt, unabhängig von dieſem Glauben anerkannt und ergriffen wird. Iſt hingegen Verehrung Gottes das erſte und die Anerkennung und Befolgung des Geſetzes *nur eine Folge* davon; ſo wird aus Gott ein *Götze*, und aus Religion *Götzendienſt*.

Das *Gewiſſen* in engerer Bedeutung iſt das durch das Sittengeſetz gebothene Bewuſstſeyn, daſs die Handlung, die ich zu unter-

unternehmen gesonnen bin *Recht* sey; die Gewissheit die ich vor der Handlung haben folglich suchen soll, ob sie auch dem Gesetz gemäss sey. Dieses Gewissen muss auch in Glaubenssachen der Leitfaden des Willens, und dem zufolge soll das Glauben, zu welchen wir uns innerlich vor uns selbst und vor Gott, und äusserlich vor andern Menschen *bekennen*, eine wirkliche und keineswegs erheuchelte Ueberzeugung seyn.

Da bey jedem Geschichtsglauben immer die Möglichkeit eines Irrthums übrig bleibt, so ist es *gewissenlos* den Forderungen eines solchen Glaubens auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Vorschrift des Sittengesetzes Folge zu leisten — *gewissenlos*, das Bekenntniss von was immer für einen historischen Glauben durch Zwangsgesetze zu gebiethen — gewissenlos endlich auch die Maxime: „Es ist sicherer zu viel als zu wenig glauben," wobey man um seines vermeynten Vortheils willen bereit ist als Wahr anzunehmen, was vielleicht nicht wahr ist, und sich und Gott eine Ueberzeugung, die man nicht hat, als ob man sie wirklich hätte, vorzulügen.

Was von den *Wundern*, *Geheimnissen* und *Gnadenmitteln* zu halten sey, ergiebt sich aus dem Begriffe des Religionsglaubens und aus dem Verhältnisse desselben zum Kirchenglauben in folgenden Resultaten:

1) Ueber die *Wunder*. Eine moralische, das ist, lediglich auf das Bewufstseyn der Freyheit und des Gesetzes des Willens, und gleichwohl auch zugleich auf Wunder gegründete Ueberzeugung ist ein viereckigter Cirkel. Wunder unter die Quellen und Beweisgründe des Religionsglaubens aufnehmen, verräth daher nicht nur eine tiefe Unwissenheit in den wahren Principien der Moralität und Religion, sondern auch „einen sträflichen Grad von moralischem Unglauben, indem man den Vorschriften der „Pflicht, wie sie ursprünglich durch Vernunft ins Herz des Menschen geschrieben „sind, nicht hinreichende Authorität zugestehen will, ausser wenn sie durch Wunder „beglaubiget werden." „*Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.*" Wenn es übrigens nicht zu läugnen ist, dafs der *Glauben* an geschehene Wunder zur *Introduktion* eines Kirchenglaubens überhaupt unentbehrlich seyn könne; und dafs er wirklich dazu gedient habe: so mufs dabey nicht vergessen werden, dafs derselbe diesen Dienst nicht nur einem einzigen, sondern allen bisher bekannten noch so sehr verschiedenen Kirchenglauben geleistet habe, und dafs der *wahre* unter denselben kein anderes Kriterium seiner *Wahrheit* ausser seinem Verhältnisse zum Religionsglauben zulasse.

2)

2) Ueber die *Geheimniſſe.* Da das Praktiſche der Religion lediglich in der Beobachtung der Vorſchriften des Sittengeſetzes als göttlicher Gebothe beſtehen kann; ſo iſt dasjenige *was der Menſch* dem reinen Religionsglauben zufolge *zu thun hat*, durchaus kein Gegenſtand des *Glaubens* ſondern des eigentlichen *Wiſſens.* Hingegen iſt das *Verhältniſs der Gottheit* zum menſchlichen Geſchlechte überhaupt Gegenſtand des *Glaubens* und zwar ein Gegenſtand der durch beſtimmte Vernunftbegriffe vorgeſtellt wird, und in ſo ferne nichts *unbekanntes* enthält. Dasjenige hingegen, was Gott allein dieſem Verhältniſs zufolge zu unſerer Heiligung und Beſeligung thun kann, und wozu ſelbſt etwas zu thun unſer Vermögen, und folglich auch unſere Pflicht überſteigt, das kann auch für den moraliſchen Glauben nur ein *Geheimniſs der Religion* (*Myſterium*) ſeyn; Etwas, das wir zwar im Allgemeinen denken müſſen, aber auf keinen beſondern Fall anwenden können, — zum praktiſchen Behuf verſtehen, aber in theoretiſcher Rückſicht nicht einſehen — und nur in der Eigenſchaft von etwas, das uns ewig *unbekannt* bleiben muſs, *kennen* lernen können.

Das moraliſche Verhältniſs der Gottheit iſt unter *drey weſentlich verſchiedenen Charakteren Objekt* des Glaubens 1) an den

moralischen Urheber der physischen und moralischen Welt (Schöpfer Himmels und der Erden) als den *heiligen Gesetzgeber*. 2) An den moralischen Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen Regenten*. 3) An den Verwalter der moralischen Gesetze, als *gerechter Richter*. In der ersten Eigenschaft darf er eben so wenig als *gnädig*, mithin *nachsichtlich* gegen die Schwäche der Menschen, denn als *despotisch*, blos nach seinem eigenen unbeschränkten Rechte, sondern nur in Rücksicht auf Menschen mögliche Heiligkeit *gesetzgebend* — in der *Zweyten* muss sein *Wohlwollen* nicht als unbedingte sondern auf das sittliche Verhalten eingeschränkte *Güte*, welche das Unvermögen der Menschen nur jenem Verhalten gemäss ergänzt — in der *Dritten* muss seine *Gerechtigkeit* weder als *gütig* in wie ferne sie sich durch Wohlwollen bestechen liesse, noch als *strenge*, in wie ferne sie lediglich aufs Gesetz und nicht auf die Schranken der menschlichen Natur sähe, — gedacht werden. Gott ist daher in einer *dreyfach verschiedenen moralischen Persönlichkeit*, welche als *Glaubenssymbol* die ganze moralische Religion darstellt, und in welcher jene *drey Qualitäten* eben so wenig unter einander *identificiert*, *vermengt und verwechselt* als sie dreyen verschiedenen Wesen beygelegt werden dürfen — Objekt

des

des reinen Religionsglaubens, der ohne jene dreyfache Unterſcheidung Gefahr laufen würde, in einen anthropomorphiſtiſchen Frohnglauben auszuarten.“

Von dieſem durch das Sittengeſetz ganz verſtändlichen Glauben ſind drey Geheimniſſe unzertrennlich. 1) Das *Geheimniſs der Berufung.* Der Begriff von Schöpfung läſst ſich in ſo ferne nicht mit dem Begriffe von moraliſcher Geſetzgebung vereinigen, als man die Freyheit und mit derſelben auch das Geſetz des Willens aufheben würde, wenn man dieſes Geſetz der Perſon *anerſchaffen* dächte. Die freyen Weſen müſſen daher zum Behuf der Denkbarkeit jener Geſetzgebung als bereits exiſtierend, und zur Beobachtung des Geſetzes nicht durch Naturabhängigkeit der Schöpfung gezwungen, ſondern durch eine moraliſch mögliche Nöthigung oder durch *Berufung* zur Bürgerſchaft im göttlichen Staate beſtimmt vorgeſtellt werden. Die *Wirklichkeit* dieſer *Berufung* iſt uns durch das Sittengeſetz geoffenbahrt; die *Möglichkeit* bleibt ein undurchdringliches Geheimniſs. 2) Das *Geheimniſs der Genugthuung.* Der Begriff von der Heiligkeit läſst ſich mit dem Begriffe von der Güte Gottes in Rückſicht auf die allen Menſchen nöthige Vergebung der Sünde nicht vereinigen. Denn durch die Umkehrung der allgemeinen böſen Maxime, oder

oder durch das fortwährende Anziehen des neuen Menſchen thut der Sünder ſeiner Schuldigkeit für itzt und für die Zukunft, keineswegs aber für das Vergangene genüge. Die Vergebung der Sünde muſs daher durch eine *ſtellvertretende Genugthuung* gedacht werden, wobey der Sünder dadurch entſündigt wird, daſs ihm das Verdienſt ſeiner gegenwärtigen und zukünftigen Geſinnung zur Tilgung der vorhergegangenen Schuld durch Güte zugerechnet und dadurch dem entſündigten *neuen* Menſchen vergönnt wird, für die Schuld des *Alten* der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun. Die Möglichkeit dieſer Genugthuung anzunehmen iſt praktiſch nothwendig. Sie iſt in ſo ferne durch das Sittengeſetz geoffenbahrt; bleibt aber für die theoretiſche Vernunft ein undurchdringliches Geheimniſs. 3) Das *Geheimniſs der Erwählung.* Jene Genugthuung kann dem Menſchen nur in ſo ferne zu gute kommen, als er ſich durch freye Aenderung ſeines Herzens für dieſelbe ſelbſt empfänglich macht. Aber dieſs läſst ſich mit dem natürlichen Hang zum böſen im Menſchen durch keine Vernunfteinſicht vereinigen. Da aber die freye Herzensänderung trotz dem radicalen Böſen durchs Sittengeſetz ſchlechthin gebothen iſt, folglich möglich ſeyn muſs, ſo muſs zum Behuf dieſer Möglichkeit angenommen werden, daſs

daſs die Freyheit dererjenigen welche wirklich ihr Herz ändern, dabey durch Gott auf eine Art unterſtützt werde, die weder der Freyheit des Menſchen noch der Gerechtigkeit Gottes zu nahe tritt, aber uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt. Eine *Gnadenwahl*, die jeder Menſch hoffen ſoll, ſo ferne er redlich das ſeine thut, und welche ihm daher durch das Sittengeſetz geoffenbahrt iſt, ungeachtet ſie für ſeine theoretiſche Vernunft ein undurchdringliches Geheimniſs bleibt.

3) *Ueber die Gnadenmittel.* Wenn man dasjenige, was der Menſch dem Sittengeſetze zufolge thun *ſoll*, folglich auch thun kann, die *Natur* im Menſchen nennt: ſo wird unter *Gnade* dasjenige verſtanden, was nur durch die Hülfe Gottes möglich iſt, die der Menſch in ſo ferne als er das *Seinige* thut, erwarten darf. Dieſem Sinne zufolge iſt und bleibt die *Gnade* ein *heiliges Geheimniſs*, von welchem uns nur im allgemeinen durch das Sittengeſetz geoffenbaret iſt: „daſs Gott dasjenige für unſere Beſſerung bewirken werde, was wir nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen nicht vermögen“ wobey das was Gott eigentlich thun werde, ewig verborgen bleiben muſs. Daher wir uns auch von dieſem Geheimniſs als einem Heiligthume in einer ehrerbietigen Entfernung halten ſollen, damit wir nicht im Wahne Wunder entweder ſelbſt zu thun, oder in uns

anzutreffen den sittlichen Gebrauch *der Vernunft* aufheben, oder wenigstens uns zu der Trägheit einladen lassen von oben herab zu erwarten, was wir selber thun sollten. Es giebt durchaus kein Mittel (keine Zwischenursache die der Mensch in seiner Gewalt hätte) sich die *Gnade* zuzuwenden, ausser dass er sich derselben würdig mache, das heisst, sich ernstlich bestrebe seine sittliche Beschaffenheit nach Möglichkeit zu bessern. Die Veranstaltungen durch *an sich selbst gleichgültige* nichtsittliche Handlungen Gott zu Gnaden zu bestimmen, oder die *Gnadenmittel*, sind also etwas so wohl dem Begriffe als der Gesinnung der Moralität widersprechendes.

Der *wahre*, moralische, *Dienst Gottes* ist zwar wie das Reich Gottes unsichtbar, ein Dienst des Herzens und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller Pflichten als göttlicher Gebothe, und daher nicht in ausschliefslich für Gott bestimmten übrigens an sich gleichgültigen Handlungen bestehn. Allein das Unsichtbare bedarf für den Menschen einer analogischen Darstellung durch etwas sichtbares, das in wie ferne es als ein lediglich auf den inneren Gottesdienst abzweckendes Mittel gebraucht wird, *äusserer Gottesdienst* heissen kann, und sich auf *vier* Pflichtbeobachtungen zurückführen läst, denen gewisse äussere Förmlichkeiten (ohne

mit

mit ihnen in einer nothwendigen Verbindung zu ſtehen) beygeordnet ſind; gleichſam als eben ſo vielen *Schemate* oder ſinnliche Mittel der Belebung und Erweckung des innern Gottesdienſtes.

Sie gründen ſich auf die Abſicht „1) denſelben in uns ſelbſt feſt zu gründen und die Geſinnung deſſelben wiederholentlich im Gemüth zu wecken (das Privatgebet) 2) Die äuſſere Ausbreitung durch öffentliche Zuſammenkünfte an dazu geſetzlich geweihten Tagen um daſelbſt religiöſe Geſinnungen laut werden zu laſſen (das Kirchengehen) 3) Die *Fortpflanzung auf die Nachkommenſchaft* durch Aufnahme in die Gemeinſchaft des Glaubens und Uebernehmung der Pflicht den Neueintretenden zu belehren (in der chriſtlichen Religion die *Taufe*) 4) Die *Erhaltung dieſer Gemeinſchaft* durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung der Glieder zu einem ethiſchen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit der Rechte unter ſich, und des Antheils an allen Früchten des Moraliſchguten, fortdaurend macht (die *Communion.*)."

Alle dieſe äuſſern *Förmlichkeiten* ſind als Mittel der *Belebung*, *Verbreitung*, *Fortpflanzung* und *Erhaltung* der moraliſchen Geſinnung — die übrigens durch ſie keineswegs begründet werden kann — gottesdienſtlich

und

und heilig; aber als übernatürliche Mittel unmittelbar auf Gott zu wirken, als Handlungen die durch sich selbst die Gnade hervorbringen sollen, angesehen und gebraucht sind sie samt und sonders ein bloßes *Fetischmachen*, *Götzendienst*.

Die Selbsttäuschungen des sich in dem Wahnglauben an Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel äußernden Religionswahnes lassen sich aus dem Hange zum Bösen in so ferne begreifen als der Mensch durch denselben lieber alles andere als seine Pflicht zu thun geneigt ist, und daher ein *Favorit* Gottes zu werden strebt um kein *Diener* Gottes seyn zu dürfen. „Noch aber hat man nicht gesehen, daß jene ihrer Meynung nach außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne auf den man im Umgang, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvor thäten, da sie vielmehr im Ganzen genommen die Vergleichung mit diesen kaum aushalten dürften, zum Beweise, *daß es nicht der rechte Weg sey von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.*“

VI.

Ueber das Fundament der Geſchmackslehre.

The general Principles of taſte are uniform in human nature. Where men vary in their judgments; ſome defect or perverſion in the faculties may commonly be remarked, proceding either from prejudice, from want of practice, or want of delicacy; and there is juſt reaſon for approving one taſte and condemning another.

David Hume.

Die *Kritik* der *äſthetiſchen Urtheilskraft* beginnt mit der *Analytik* des *Schönen*. Das Urtheil, durch welches einem Gegenſtande das Prädicat *Schön* beygelegt wird, hat ſeinen *nächſten* und *unmittelbaren* Grund in einem *Gefühle*, und iſt in ſo ferne ein *äſthetiſches* Urtheil, durch welche Benennung überhaupt alle Urtheile, die ſich auf Gefühle (Luſt und Unluſt) gründen, von den *logiſchen*, die von *Begriffen* ausgehen, unterſchieden werden müſſen. Die äſthetiſchen Urtheile betreffen entweder das blos *Angenehme* oder das *Schöne*. Nur im letztern Fall heiſſen ſie *Urtheile des Geſchmacks* und ihr eigenthümlicher Charakter läſst ſich auf folgende *vier* Momente zurückführen.

1) „Schön iſt, was *ohne Intereſſe* gefällt.“ *Intereſſe* wird das Wohlgefallen genannt, welches wir mit der Vorſtellung der *Exiſtenz* eines Gegenſtandes verbinden.“ Bey dem Urtheil über das *Angenehme*, welches ſeinen Grund in der *Empfindung*, und zwar in einem vergnügenden Eindrucke auf die Sinne hat, liegt das Intereſſe in der durch den Eindruck erzeugten Begierde

nach Genuſs. Bey dem Urtheile über das *Gute*, das ſeinen Grund in dem *Begriffe* von dem (relativen oder abſoluten) Werth des Objekts hat, erfolgt Intereſſe aus dieſem Begriffe ſelbſt. Das Urtheil über das *Schöne* iſt in einem *Gefühle* gegründet, das weder aus dem Eindrucke auf die Sinne, noch aus dem Begriffe, ſondern lediglich aus der *Anſchauung* des Objektes quillt, und betrift weder das *Empfindbare*, das durch Eindruck, noch das *Denkbare*, das durch den Begriff *intereſſiren* kann, ſondern nur das *Anſchauliche*, die bloſse *Geſtalt*, des Objektes, in wie ferne ſie uns weder als *angenehm* durch Empfindung ihrer Reitze, noch als *gut* durch Begriffe von ihrer Brauchbarkeit, ſondern lediglich in der *Contemplation* durch ſich ſelbſt, das heiſst, durch anſchauliche Form beſchäftigt, durch *Beſchauung* gefällt. Das *Wohlgefallen* iſt ſowohl mit dem *Vergnügen*, als mit dem *Beyfalle der Ueberzeugung* verwandt, aber von beyden weſentlich verſchieden. Unter Vergnügen wird das *Gefühl des beförderten Lebens* überhaupt, unter Beyfall der Ueberzeugung, *Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung* eines vorgeſtellten Prädikats mit dem vorgeſtellten *Objekte;* unter Wohlgefallen aber, wird *Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung* eines vorgeſtellten Prädikats mit dem vorſtellenden *Subjekte* verſtanden.

Beym

Beym *Angenehmen* erfolgt das *Wohlgefallen* aus dem Vergnügen, das in dem Eindrucke gegründet, und vermittelſt der Begierde durch Intereſſe begleitet iſt. Beym *Sittlichguten* erfolgt das *Vergnügen* aus dem Wohlgefallen, welches hier im Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung der Willenshandlung mit dem in dem vernünftigen Subjekte vorhandenen Geſetz des Willens beſteht. Eben dieſes Wohlgefallen erzeugt auſſer dem (moraliſchen) Vergnügen an der *Beſchaffenheit*, auch Wohlgefallen an der *Exiſtenz* der Handlung oder das *moraliſche Intereſſe*. Endlich entſpringt das *Intereſſe des Nutzens* aus dem Wohlgefallen an dem Relativguten. Beym Wohlgefallen am *Schönen* hingegen geht kein durch Eindrücke geſchöpftes Vergnügen in dem Grunde deſſelben vorher, noch wird durch dieſes Wohlgefallen ein von dem Begriffe des Objektes abhängendes Vergnügen an (relativer oder abſoluter) *Güte* erzeugt; ſondern ſowohl das Wohlgefallen, als das Vergnügen am Schönen, entſpringen gemeinſchaftlich aus der *bloſsen Anſchauung*, und das Wohlgefallen iſt in ſo ferne weder *intereſſirt* noch *intereſſirend*.

2) „Schön iſt, was ohne Begriff allgemein gefällt.“ Das Wohlgefallen am Schönen hat das Eigenthümliche, daſs es *jedermann angeſonnen werden kann* — zum Un-

terſchiede von dem Wohlgefallen am Angenehmen, welches von der Empfindung und von individuellen Modifikationen der Organiſation abhängt, — und daſs gleichwohl der Grund ſeiner Allgemeingültigkeit *nicht* in dem *Begriffe* des Objekts liegt — zum Unterſchied von dem Wohlgefallen am Guten, das dieſen Begriff vorausſetzt. Das Schöne gefällt durch die bloſse *Anſchauung*, in wie ferne dieſe in einer *ſolchen* Beſchäftigung der, die Geſtalt des Objektes auffaſſenden, Einbildungskraft beſteht, welche *durch ſich ſelbſt* mit der Handlungsweiſe des Verſtandes harmonirt, und dadurch das Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung dieſer beyden Vermögen des Gemüths weckt. Die *Allgemeingültigkeit* des aus einer ſolchen Anſchauung hervorgehenden Wohlgefallens wird dadurch begreiflich, daſs in einem *jeden* Erkenntniſsvermögen ſchon in der urſprünglichen Einrichtung deſſelben Uebereinſtimmung oder Angemeſſenheit der Einbildungskraft zum Verſtande als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt *a priori* zum Grunde liegen muſs.

3) „Schönheit iſt Form der *Zweckmäſſigkeit* eines Gegenſtandes, ſo ferne ſie *ohne Vorſtellung* eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird“ Sie beſteht nähmlich in *derjenigen* Zweckmäſsigkeit der Geſtalt, die ſich

ſich dem Gemüthe durch die bloſse Anſchauung, und folglich ganz unabhängig von dem Begriffe eines objektiven Zweckes ankündiget, und die in der bloſsen Angemeſſenheit derſelben durch die bey der Anſchauung vorkommende Beſchäftigung der Einbildungskraft zum Verſtande beſteht. Zum *bloſsen* Wohlgefallen am Anſchaulichen, und folglich zum *reinen Urtheile des Geſchmacks* wird alſo erfordert, daſs daſſelbe, in wie ferne es nichts *Empfindbares* am Objekte betrift, von *Reitz* und *Rührung* — und in wie ferne es weder relative noch abſolute Güte des Objektes betrift, von jeder durch *Begriffe* vorgeſtellten Zweckmäſsigkeit des Objektes — *unabhängig* und mit beyden *unvermiſcht* ſey. Die Schönheit iſt *ſubjektive* Zweckmäſsigkeit eines Objektes, die nur durch das Gefühl der durch ſich ſelbſt mit dem Verſtande übereinſtimmenden *Anſchauung* wahrgenommen wird.

4) „Schön iſt, was *ohne Begriff* als Gegenſtand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird.“ Das Wohlgefallen am Schönen iſt mit dem Bewuſstſeyn ſeiner *Nothwendigkeit* verknüpft; während das Wohlgefallen am *Angenehmen* beym Nachdenken über daſſelbe als *zufällig* befunden wird. Allein jene Nothwendigkeit des

Wohlgefallens am Schönen erfolgt nicht aus dem Begriffe vom Objekte, wie dieſes beym Wohlgefallen am *Guten* der Fall iſt; ſondern entſpringt aus der im Erkenntniſsvermögen *a priori* gegründeten Zuſammenſtimmung zwiſchen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes, die ſich in der wirklichen Uebereinſtimmung der (beym Auffaſſen der Geſtalt des ſchönen Objekts) beſchäftigten Einbildungskraft mit dem Verſtande durch ein Gefühl ankündigt. Da das Bewuſstſeyn dieſer Uebereinſtimmung in einem bloſsen Gefühle beſteht, und nicht von dem Begriffe des Objektes ausgeht, (durch welchen der Verſtand die Anſchauung ſeinen Geſetzen unterwirft, und dadurch Erkenntniſs bewirkt,) ſondern aus der bloſsen Anſchauung entſpringt, die *Zufälligerweiſe*, und *durch ſich ſelbſt*, mit dem Verſtande harmonirt: ſo beſteht das Wohlgefallen am Schönen bey aller ſeiner Nothwendigkeit gleichwohl in einem *freyen Spiele* der Erkenntniſskräfte, das heiſst, in einer ſolchen Beſchäftigung der Einbildungskraft, wobey dieſelbe *frey*, aber (von ſelbſt) geſetzmäſsig, das iſt, dem Verſtande angemeſſen, wirkt. Sie unterwirft ſich ſelbſt dem Verſtande beym *Gefühl des Schönen*, während ſie beym *Erkennen* und im Gefühl des *Wahren durch* den Verſtand ihm unterworfen wird. Ihre Beſchäftigung mit dem

dem Verſtande iſt in dem einem Falle *Spiel*, im zweyten *Geſchäft*.

Analytik des Erhabenen. Das Wohlgefallen am Erhabenen kömmt mit dem Wohlgefallen am Schönen darin überein, daſs es ebenfalls weder in einer Empfindung, noch in einem Begriffe, gegründet iſt, durch das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet wird, und eine bloſs gefühlte und ſubjektive Zweckmäſsigkeit des Objektes betrift. Es fehlt leider! nur an einem *Worte*, um dieſen *gemeinſchaftlichen* Charakter des Schönen und Erhabenen in *einem Begriffe* feſtzuhalten, der als der Begriff der *Gattung* abgeſondert entwickelt und der beſonderen Erörterung der beyden *Arten* vorhergehend, den Vortheil gewähren würde, daſs die dadurch vorbereitete Darſtellung der *Eigenthümlichkeiten* des Schönen und des Erhabenen ſyſtematiſche Präciſion und Deutlichkeit gewinnen müſste.

Das Wohlgefallen am Erhabenen unterſcheidet ſich vom Wohlgefallen am Schönen dadurch, daſs dieſes auf die *Geſtalt*, jenes aber auf die *Gröſse* geht, und daher auch bey einem geſtaltloſen Gegenſtande ſtatt finden kann, wenn nur die mit demſelben beſchäftigte Einbildungskraft eine *Gränzloſigkeit* ankündigt. Das Schöne gewährt reine

Luſt, das Erhabene ein aus Unluſt und Luſt gemiſchtes Gefühl. Das Wohlgefallen am Schönen ſchlieſst als ſolches Reitz und Rührung aus; das Wohlgefallen am Erhabenen — nur die Reitze, und iſt mit Rührung, ob zwar nicht als mit ſeinem Grunde, aber doch als einer Folge, verbunden. Das Objekt des Einen iſt eine *Geſtalt*, die in der *Auffaſſung* der Einbildungskraft, und durch dieſe dem Verſtande angemeſſen iſt; das Objekt des Andern iſt eine *Gröſse*, welche die Schranken der Einbildungskraft in der *Zuſammenfaſſung* zu einem anſchaulichen Ganzen überſchreitet, und folglich der Einbildungskraft unangemeſſen, aber eben dadurch, wie in der Folge gezeigt wird, der *Vernunft* angemeſſen iſt.

Die *Gröſse* am erhabenen Gegenſtande beſteht entweder in einer *Ausdehnung*; oder in einer *Kraftäuſſerung*, iſt daher entweder *anſchaulich* oder *empfindbar*, und die Erhabenheit iſt in ſo ferne entweder *mathematiſch* oder *dynamiſch*.

Die Schätzung einer Gröſse durch die Begriffe von Zahlen iſt die mathematiſche (oder beſtimmter zu reden: die logiſch-mathematiſche). Diejenige aber, die nicht durch Begriffe, ſondern durch bloſse *Anſchauung* vermittelſt des Augenmaaſses geſchieht, iſt die *äſthetiſche* (oder eigentlicher

cher äſthetiſch - mathematiſche, zum Unterſchied von der äſthetiſch - dynamiſchen, die durch den *Grad der Empfindung* geſchieht). Zu der äſthetiſch - mathematiſchen Schätzung einer Gröſse wird erfodert, daſs das anſchauliche Mannichfaltige im Gegenſtande nicht blos *aufgefaſst* werde (welches ins Unendliche, oder unbeſtimmbar, Weite fortgehen kann); ſondern auch, daſs es zu einem anſchaulichen Ganzen *zuſammengefaſst* werde, wovon alle Theile *zugleich* in Einem Bilde durch die Einbildungskraft dargeſtellt werden. Allein hier giebt es für die an die Sinnlichkeit gebundene Einbildungskraft ein *Maximum* der Darſtellung für die Gröſse eines ſolchen Bildes, über welches die Einbildungskraft nicht hinausgehen kann, ohne die *Begränzung* der anſchaulichen Gröſse und mit derſelben die Darſtellung in Einem Bilde aufgeben zu müſſen. Die gegebene Gröſse eines anſchaulichen Gegenſtandes, die wirklich über jenes Maximum hinausgehet, und folglich durch die darſtellende Einbildungskraft nicht erreicht werden kann, iſt *äſthetiſch - unermeſslich*, und die Wahrnehmung derſelben iſt durch das ſie begleitende Gefühl der Unangemeſſenheit unſerer Einbildungskraft zur Gröſse des Objektes, und folglich unſeres beſchränkten Vermögens mit *Unluſt* verbunden. Allein die *Vernunft*

(die

(die nicht wie der *Verſtand* an die Bedingung der Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft gebunden iſt) vermag nicht nur, ſondern *muſs* ihrer Natur nach (als das Vermögen, das *Unbedingte* zu denken) nicht nur jede gegebene Gröſse, ſondern ſelbſt das Unbegränzte als ein Ganzes (als unbedingte Totalität) vorſtellen. Eben daſſelbe Ganze, welches darzuſtellen die Einbildungskraft vergebens ringt, das aber durch Vernunft wirklich als ein ſolches gedacht wird, erhält daher ſelbſt in ſeiner äſthetiſchen Unermeſslichkeit einen äſthetiſchen Maaſsſtab für die Gröſse, welche die Vernunft nach ihrer Weiſe vorzuſtellen vermag; und ſo wird aus der Unangemeſſenheit der Gröſse des Objektes zu dem beſchränkten Vermögen der (an die Sinnlichkeit gebundenen) Einbildungskraft, eine *Darſtellung des unbeſchränkten Vermögens der* (durch Sinnlichkeit ungebundenen) *Vernunft.* Die Unluſt, die aus dem Bewuſstſeyn des Unvermögens der ſich vergeblich anſtrengenden Einbildungskraft erfolgt, wird durch die Luſt begleitet, die aus dem Bewuſstſeyn des poſitiven Vermögens der Vernunft, und dem Gefühle ſeiner alle Schranken der Einbildungskraft überſchreitenden Gröſse quillt. „Alſo iſt das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl *der Achtung* für unſere eigene Beſtimmung“ und „die innere Wahrnehmung

mung der Unangemeſſenheit alles ſinnlichen Maaſsſtabes zur Gröſsenſchätzung der Vernunft, iſt eine *Uebereinſtimmung* mit dem Geſetze derſelben, und eine Unluſt, welche das Gefühl unſerer überſinnlichen Beſtimmung in uns rege macht; nach welcher es daher zweckmäſsig, mithin auch *Luſt* für uns iſt, jeden Maaſsſtab der Sinnlichkeit der Idee der Vernunft unangemeſſen zu finden."

Durch dieſe Erörterung erhält nun die Erklärung: „Das Erhabene iſt dasjenige, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüthes beweiſst, das jeden Maaſsſtab der Sinne übertrift" einen völlig beſtimmten Sinn. Es erhellet aber auch zugleich, warum das Erhabene, in wie ferne man darunter das *ſchlechthin Groſse*, das iſt, ein Groſses denkt, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt" durchaus nicht in der *Natur auſſer uns*, ſondern ſeiner eigentlichen Quelle nach nur *in uns ſelbſt* aufgeſucht werden müſſe; in unſerer Vernunft nemlich, und in dem zu unſerer Beſtimmung zweckmäſsigen Vermögen, das Unvermögen der Sinnlichkeit zur Darſtellung des Vermögens der Vernunft zu erheben. Die Erhabenheit liegt eigentlich nur in der Gemüthsſtimmung, in welcher dieſe Darſtellung wirklich vorgeht, und wird

von

von derſelben auf das Objekt, das eine ſolche Gemüthsſtimmung veranlaſst, übertragen.

Das ſinnlich unermeſsliche in der intenſiven Gröſse weckt das Gefühl des Dynamiſcherhabenen; und „die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Macht betrachtet, die über uns keine Gewalt hat, iſt *dynamiſch-erhaben.*“ Ein Eindruck nemlich, welcher uns in ſeinem Gegenſtande „eine Macht ankündiget, der, wenn wir derſelben widerſtehen ſollten, all unſer *phyſiſches* Vermögen unterliegen müſste,“ weckt zugleich mit der Unluſt an unſerm Unvermögen, das mit Luſt verbundene Bewuſstſeyn der in unſerer Perſönlichkeit vorhandenen, aus der Freyheit des Willens und der Vernunft beſtehenden, überſinnlichen (*hyperphyſiſchen*) Kräfte, die als ſolche allen *phyſiſchen* überlegen ſind, und deren Gröſse ſich uns durch das Sinnlich-unermeſsliche in der Erſcheinung einer Naturkraft, und durch die Ueberlegenheit derſelben über unſere eigene phyſiſchen Kräfte *äſthetiſch* darſtellt. „Kühne überhangende, gleichſam drohende Felſen, am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerſtöhrenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelaſſenen Verwüſtung, der gränzenloſe Ocean

Ocean in Empörung geſetzt, ein hoher Waſſerfall eines mächtigen Fluſſes u. dgl. m. machen unſer Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um deſto anziehender, je furchtbarer er iſt, wenn wir uns in Sicherheit befinden; und wir nennen dieſe Gegenſtände gern erhaben, weil ſie die Seelenſtärke über ihr gewöhnliches Mittelmaaſs erheben, und ein Vermögen zu widerſtehen *von ganz anderer Art* in uns entdecken laſſen, welches uns Muth macht, uns mit der ſcheinbaren Allgewalt der Natur meſſen zu können." — „Die Natur ruft" (in ſolchen Fällen) „diejenige Kraft in uns, die nicht Natur iſt, auf, um das, wofür wir beſorgt ſind, Güter, Geſundheit und Leben, als klein, und daher die Macht der Natur, der wir in Anſehung dieſer Stücke allerdings *unterworfen* ſind, für uns, und unſere Perſönlichkeit dem ungeachtet doch für keine ſolche Gewalt anzuſehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unſere höchſten Grundſätze, und deren Behauptung oder Verlaſſung ankäme. Alſo heiſst die Natur hier erhaben, blos weil ſie die Einbildungskraft zur Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt

ſelbſt über die Natur, ſich fühlbar machen kann.“

Ungeachtet das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem Wohlgefallen am Schönen gemein hat, daſs es durch ein Bewuſstſeyn ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet iſt, oder welches hier eben ſo viel heiſst, daſs es jedermann angeſonnen werden kann: ſo kann man ſich gleichwohl mit dem Erhabenen nicht ſo leicht bey anderen Eingang verſprechen als mit dem Schönen, weil jenes mehr Kultur vorausſetzt, und einer vorhergehenden Entwicklung des *ſittlichen Gefühls* bedarf. Auch haben die Objekte auſſer uns an der Beurtheilung des Schönen mehr Antheil als an der Beurtheilung des Erhabenen. Die *Geſtalt* des Objektes, die in der bloſsen Anſchauung gefällt, wird durch ſich ſelbſt, als zweckmäſsig für die mit dem Verſtande harmonirende Einbildungskraft beurtheilt, während die ſinnlich unermeſsliche *Gröſse* eines Objektes als zweckmäſsig zur Darſtellung des Vermögens der Vernunft und der Freyheit nur *gebraucht* wird.

In dieſem Unterſchiede zwiſchen dem Erhabenen und Schönen glaubt der Verfaſſer der Kritik einen Grund zu finden, warum nur das Urtheil über Schönheit einer beſonderen *Deduktion*, das heiſst, einer Recht-

Rechtfertigung ſeines Anſpruchs auf Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, bedürfe; während dieſe für das Urtheil über das Erhabene ſchon in der *Expoſition* deſſelben enthalten wäre. Uns ſcheint es als ob eben daſſelbe auch von dem Urtheil über das Schöne gelten könne, deſſen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von dem Verf. bereits bey der Expoſition deſſelben begreiflich gemacht wurde. Die zur gröſsern Deutlichkeit keineswegs überflüſſige, und beſonders ausgeführte *Deduktion* des Geſchmacksurtheils wiederholt nur im Weſentlichen das ſchon in der *Expoſition* geſagte, nemlich: „die Zuſammenſtimmung zwiſchen den *Vermögen* der Einbildungskraft und des Verſtandes müſſe als eine weſentliche Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt, in jedem Erkenntniſsvermögen *a priori* vorausgeſetzt werden. Nun ſey aber das Urtheil des Geſchmacks in dem Gefühl einer wirklichen Zuſammenſtimmung der freyen Beſchäftigung der Einbildungskraft mit dem Verſtande gegründet, alſo habe das Urtheil des Geſchmacks einen Grund, der ſeiner Möglichkeit nach im Erkenntniſsvermögen ſelbſt vor aller Erfahrung beſtimmt iſt, und in ſo ferne für jedermann gültig angenommen werden muſs.“ Die *beſondere* Deduktion für das Urtheil über das *Erhabene*, die eben ſo wenig über-

flüſſig ſcheint, würde folgendermaaſsen ausfallen müſſen: Wenn die Vernunft *praktiſch*, das heiſst, vermittelſt der die Befriedigungen des Begehrens beſtimmenden *Freyheit*, folglich *unabhängig* von der Sinnlichkeit, wirkſam ſeyn ſoll; ſo muſs die an die Sinnlichkeit gebundene *Einbildungskraft*, durch welche die Vernunft im theoretiſchen Gebrauch nur beſchränkt (das heiſst, beym Erkennen nur an die Sinnenwelt gebunden) werden kann, im *praktiſchen* Gebrauch (das heiſst, bey den Willenshandlungen) den Funktionen der Vernunft zur *Erweiterung* dienen können, und es muſs in ſo ferne zwiſchen der Vernunft und der Einbildungskraft eine Zuſammenſtimmung im Gemüthe *a priori* beſtimmt ſeyn, die darin beſteht, daſs die Beſchränktheit der Einbildungskraft der praktiſchen Vernunft angemeſſen, oder welches eben ſo viel iſt, daſs das Gebundenſeyn der Einbildungskraft an die Sinnlichkeit für den Vernunftgebrauch beym Wollen *zweckmäſsig* iſt. Nun hängt das Urtheil über das Erhabene von dem Gefühl der Uebereinſtimmung, zwiſchen dem Bewuſstſeyn der durch das Sinnlich-unermeſsliche beſchränkten Einbildungskraft, und dem Bewuſstſeyn des eben dadurch dargeſtellten Vermögens der Vernunft ab, und iſt Wohlgefallen an der durch ihre Erniedrigung die Vernunft erhöhenden und

in

in ſo ferne zweckmäſsigen Beſchäftigung der Einbildungskraft: alſo hat jenes Urtheil einen Grund, der ſeiner Möglichkeit nach im Gemüthe *a priori* vorausgeſetzt werden muſs, und daher jedermann zugemuthet werden kann.

Der *Geſchmack*, in wie ferne derſelbe nur das Vermögen das *Schöne* zu beurtheilen bedeutet, kann in ſo ferne ein *Sinn* heiſſen, als ſein Urtheil von keinem Begriffe, ſondern von einer *Anſchauung* ausgehet, und diejenige Zuſammenſtimmung derſelben zum Verſtande betrift, die nicht durch einen Begriff, ſondern durch ein *Gefühl* vorgeſtellt wird. Es iſt ein allen Menſchen *gemeinſchaftlicher* Sinn (*Senſus communis*, nicht *vulgaris*) in wie ferne dasjenige, was durch ihn gefühlt wird, ſeiner Möglichkeit nach in der *a priori* beſtimmten Harmonie zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand gegründet, und alſo in ſo ferne jedermann *mittheilbar* iſt. Er kann alſo auch als das Vermögen „die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorſtellung ohne Vermittlung eines Begriffes (kürzer und beſtimmter: *mit einer bloſſen Anſchauung*) verbunden ſind, *a priori* zu beurtheilen“ erklärt werden. Hier dürfte auch der Geſchmack füglich in den *transcendentalen* und *empiriſchen* eingetheilt

werden. Der erſtere iſt das bisher erörterte in jedem Gemüthe *a priori* vorhandene Vermögen, ſetzt als ſolches keine Kultur voraus, und iſt an und für ſich in allen ſeinen Aeuſſerungen *untrüglich*. Der letztere iſt das Vermögen, gegebene Objekte unter die transcendentalen Bedingungen des Geſchmacks zu ſubſumiren, ſetzt Cultur voraus, und iſt eben darum trüglich. Die Mittheilbarkeit der Gefühle des Schönen hängt beym empiriſchen Geſchmack auch von *empiriſchen* Bedingungen ab, und iſt eben darum ſo beſchränkt und veränderlich.

Intereſſe am Schönen iſt nur *zufälligerweiſe* mit dem *Wohlgefallen* an der Schönheit verbunden, und läſst ſich in das *empiriſche* und das *intellektuelle* eintheilen.

Das *empiriſche* Intereſſe am Schönen iſt ſowohl von dem reinen Wohlgefallen an Schönheit, als von dem empiriſchen Geſchmack, verſchieden, und beſteht in derjenigen Luſt an der Exiſtenz eines ſchönen Gegenſtandes, die in der *Geſelligkeit* (in dem der Menſchheit natürlichen Hange zur Geſellſchaft) gegründet iſt, welche an der Mittheilbarkeit des Gefühls der Schönheit ihre Rechnung findet.

Das *intellektuelle* Intereſſe am Schönen iſt die Luſt an der Exiſtenz eines ſchönen Gegen-

Gegenſtandes, in wie ferne derſelbe ein *Produkt der Natur iſt.* „Der, welcher einſam, und ohne Abſicht andern ſeine Bemerkungen mittheilen zu wollen, die ſchöne Geſtalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Inſekts u. ſ. w. betrachtet, um ſie zu bewundern, zu lieben, und ſie nicht gerne in der Natur überhaupt vermiſſen zu wollen, ob ihm gleich dadurch“ (durch die Exiſtenz jener Dinge) „einiger Schaden geſchähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares, und zwar intellektuelles, Intereſſe an der Schönheit der Natur; das iſt: nicht allein ihr Produkt, der *Form* nach, ſondern auch das *Daſeyn* deſſelben gefällt ihm, ohne daſs ein Sinnenreitz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.“ Die Luſt am Daſeyn eines Dinges, wegen der durch dieſes Daſeyn beabſichtigten Geſetzmäſsigkeit, iſt intellektuelles Intereſſe, Aeuſſerung des *moraliſchen* Gefühls, und geſellt ſich zum Wohlgefallen an dem ſchönen Naturprodukte, in wie ferne daſſelbe als Darſtellung der durch die Natur beabſichtigten Geſetzmäſsigkeit aufgenommen wird. Dieſes Intereſſe findet bey einem ſchönen *Kunſtwerke* nicht ſtatt, durch welches, als ſolches, nie bloſse Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen beabſichtiget ſeyn kann.

Kunſt unterſcheidet ſich von *Natur*, wie das Vermögen, *Werke*, von dem Vermögen, bloſse *Wirkungen* hervorzubringen — von der *Wiſſenſchaft*, wie bloſse Geſchicklichkeit (*Können* vom *Wiſſen*) — und vom *Handwerke*, wie *freye* Kunſt von der *Lohnkunſt*. Sie heifst *mechaniſch*, in wie ferne ſie die Hervorbringung eines Gegenſtandes durch die dazu erforderlichen Handlungen, dem *Erkenntniſſe* deſſelben gemäſs, — *äſthetiſch*, in wie ferne ſie das *Gefühl der Luſt* zur unmittelbaren Abſicht hat. In der letzteren Eigenſchaft iſt ſie entweder *angenehme Kunſt*, wenn die Luſt die ſie beabſichtiget, durch Reitze vermittelſt der *Empfindung*, oder *ſchöne Kunſt*, wenn dieſelbe durch *Darſtellung* vermittelſt der *Anſchauung* bewirkt wird. Das Weſen des ſchönen *Kunſtwerkes* beſteht darin, daſs daſſelbe *durch bloſse Darſtellung zu gefallen* geſchickt ſey. Dieſe Darſtellung kann nun ſowohl das Sittliche, das Erhabene, das Angenehme, ſelbſt das Unangenehme, und das *Häſsliche*, wie das *Schöne*, unter ihre *Materialien* aufnehmen, ohne darum aufzuhören, ein *ſchönes* Kunſtwerk zu ſeyn, welchen Karakter ſie lediglich ihrer *Form* zu danken hat, durch welche ſie eine *durch ſich ſelbſt* gefallende Darſtellung, eine Beſchäftigung der Einbildungskraft

kraft ist, die durch sich selbst mit dem Verstande harmonirt.

Wenn ein Kunstwerk durch blosse Darstellung gefallen soll, so muss die Beschäftigung, die es der Einbildungskraft gewährt, ein *freyes Spiel* seyn; die mit dem Beschauen des Werkes beschäftigte Einbildungskraft muss durch keinen Begriff gezwungen, sondern durch sich selbst, das ist, frey, mit dem Verstande harmoniren. „Daher muss im schönen Kunstwerke alle *Pünktlichkeit* in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es werden soll, angetroffen werden; aber ohne *Peinlichkeit*, ohne dass die Schulform durchblickt, das ist, ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.“ — „Die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sey Kunst, und sie uns doch wie Natur aussieht.“ — Eben darum aber setzt die schöne Kunst *Genie* voraus.

„Genie ist das Talent, Naturgabe, welches der Kunst“ (durch blosse Gefühle) „die Regel giebt.“ Da die Schönheit in derjenigen Regelmäfsigkeit besteht, die durch keine Begriffe, sondern nur durch Gefühle, beurtheilt wird; so kann nur der Genie die

zum Hervorbringen des ſchönen Kunſtwerkes, *als des Schönen*, erfoderlichen Regeln an die Hand geben, und dieſes Hervorbringen kann weder gelehrt noch gelernt werden. Das Talent zur ſchönen Kunſt iſt daher von den Fähigkeiten, die zu allen andern Künſten, und zu was immer für Wiſſenſchaften, auch zum Hervorbringen und Erfinden in denſelben gehören, *der Art* nach weſentlich verſchieden. Die Verrichtungen auf den Feldern aller Wiſſenſchaften und übrigen Künſte laſſen ſich auf Begriffe von Regeln zurückführen; während der Genie nach Regeln geſchäftig iſt, von denen er ſelbſt keine Begriffe haben kann. Der Genie iſt alſo in ſeinen Produkten nothwendig *originell* und *exemplariſch*, weil er aus ſich ſelbſt ſchöpft, aber doch nach Gefühlen von Regelmäſsigkeit zu Werke gehet. Allein er iſt auf *Kunſt* eingeſchränkt. Das *Schulgerechte*, das ſich in beſtimmten Begriffen angeben läſst, oder die wiſſenſchaftlichen Regeln der ſchönen Künſte, betreffen, ſo weit ſie ſich in Begriffe auflöſen laſſen, blos das *Mechaniſche* von der Kunſt.

Genie iſt vom Geſchmack verſchieden, wie das Vermögen ſchöne Gegenſtände hervorzubringen, von dem Vermögen ſie zu beurtheilen. „Eine Naturſchönheit, ein ſchönes Ding, ſetzt daher nur Geſchmack, eine

eine Kunſtſchönheit aber, ſchöne Vorſtellung" (eigentlicher *ſchöne Darſtellung*) „eines Dinges ſetzt Genie voraus." Man kann Geſchmack ohne Genie, und Genie ohne *gebildeten*, *empiriſch geläuterten*, Geſchmack haben. Allein im letzten Falle bringt man kein ſchönes Kunſtwerk, ſondern nur ein ſolches hervor, an welchem die Spuren des Talentes zur ſchönen Kunſt ſichtbar ſind.

Ein weſentlicher Beſtandtheil des Genies iſt *Geiſt*, worunter man „das die Darſtellung belebende Princip im Gemüthe verſteht, und der eigentlich in dem Vermögen *äſthetiſcher Ideen* beſteht." — Eine ſolche Idee iſt eine Vorſtellung der Einbildungskraft, welche eine Menge von Gedanken weckt, die ſich auf keinen *beſtimmten* Begriff bringen laſſen, und welche daher *keine Erkenntniſs*, ſondern bloſse *Belebung* des Gemüthes hervorbringen. Von dieſer Art ſind alle Metaphern und Allegorien, in wie ferne denſelben nicht etwa der logiſche Zweck, die Erkenntniſs zu befördern, ſondern lediglich der äſthetiſche, zu gefallen, zum Grunde liegt. Durch das Vermögen äſthetiſcher Ideen, wird ein Kunſtwerk *geiſtreich*, durch Geſchmack *ſchön*. „Geſchmack iſt alſo wenigſtens als unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) das

vornehmſte, worauf man bey der Beurtheilung des ſchönen Kunſtwerks zu ſehen hat."

Da jedes ſchöne Kunſtwerk überhaupt als *Ausdruck* äſthetiſcher Ideen angeſehen werden kann, ſo läſst ſich die ſchöne Kunſt „auch nach der Analogie der Arten des Ausdrucks eintheilen, deſſen ſich die Menſchen im Sprechen bedienen. Dieſer beſteht im Worte, in der Gebehrdung und in dem Tone (*Articulation*, *Geſticulation*, *Modulation*). Nur die Verbindung dieſer drey Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anſchauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen. Es giebt alſo nur dreyerley Arten ſchöner Künſte: die *redende*, die *bildende*, und die Kunſt des *ſchönen Spiels der Empfindungen* als äuſſerer Sinneneindrücke."

Die *redenden Künſte* ſind *Beredſamkeit*, als die Kunſt, ein Geſchäft des Verſtandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; und *Dichtkunſt*, als die Kunſt, ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geſchäft des Verſtandes auszuführen. Es iſt der Sprache *durch Worte*, dem *Reden*, eigenthümlich, daſs ſie zunächſt und unmittelbar nur *Gedanken* (Begriffe überhaupt); Anſchauungen, Empfindun-

dungen und Gefühle aber, nur in wie ferne ſie ſich auf Begriffe bringen laſſen, oder zum Inhalt von Gedanken gehören, ausdrücken kann. Daher iſt alles *Reden* als ſolches ein *Geſchäft* der Vernunft, oder des *Verſtandes in weiterer Bedeutung*, welches aber als ſchöne Kunſt mit dem *freyen Spiele* der Einbildungskraft verbunden ſeyn muſs. Der Dichter *drückt Gedanken aus*, redet um durch dieſelben *Anſchauungen* und *Gefühle* zu wecken, folglich nicht um zu reden. Der Redner hingegen weckt *Anſchauungen* und *Gefühle*, um durch dieſelben *dem Ausdruck ſeiner Gedanken*, der Rede, die ſein Zweck iſt, mehr Eingang zu verſchaffen. Der Zweck des Dichters iſt, durch Darſtellung äſthetiſcher Ideen zu gefallen, und der Ausdruck der Gedanken iſt ihm bloſses Mittel der *Darſtellung*, während für den Redner dieſe Darſtellung bloſses Mittel zur Belebung des Ausdrucks der *Gedanken* iſt. Dieſer treibt daher das Geſchäft der Vernunft als ein Spiel der Einbildungskraft, in wie ferne er daſſelbe durch Darſtellung äſthetiſcher Ideen zu bewirken ſtrebt. Jener treibt das Spiel der Einbildungskraft als Geſchäft der Vernunft, indem er die Darſtellung der äſthetiſchen Ideen, die er einzig beabſichtiget, durch den Ausdruck der Gedanken in der That bewirkt. Vor *Kant* hat Herr Hofrath *Schütz*

in

in seinen *literar. Spatziergängen* am treffendsten den Charakter der Poesie in der *Dichtung* angegeben, worunter nach der *Kantischen* Erörterung nichts als eine Darstellung durch Worte verstanden wird, die durch ein *freyes Spiel der Einbildungskraft* zu gefallen die Absicht hat.

Die *bildende Kunst* stellt ihr Werk für eine wirkliche Anschauung durch die Sinne (nicht durch Phantasie) im Raume auf; und zwar entweder als etwas den Raum nach allen seinen Dimensionen erfüllendes, als *Plastik*, oder als etwas, das sich dem Auge nach der Apparenz auf einer blossen Fläche darstellt, als *Malerey* — Die *Plastik* hat entweder die schöne Darstellung *allein* zum Zweck; oder sie ordnet dieselbe einem andern Zwecke ihres Werkes, dem Gebrauche, unter, bringt entweder *Bildwerke*, Gestalten, wie sie in der Natur existiren könnten — als *Bildhauerkunst*; oder *Bauwerke*, Gegenstände, welche nur durch Kunst möglich sind — als *Baukunst* hervor. — Die Malerey läßt sich in die Kunst der schönen Schilderung der Natur — *Malerey in engerer Bedeutung*; und in die Kunst der schönen Zusammenstellung der Produkte der Natur, die nur das Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung der Gestalten zum Zweck hat — *Lustgärtnerey* eintheilen.

Die

Die Kunſt des ſchönen *Spiels* mit äuſſeren Empfindungen begreift *Muſik* und *Farbenkunſt* unter ſich, in wie ferne die *Verbindung* der zu einem Ganzen gleichſam *geſtalteten* Töne und Farben, zur Darſtellung einer *belebenden Gedankenfülle* gebraucht wird.

Wer in dieſer Eintheilung manche ſchöne Kunſt, die auf eine Stelle in derſelben Anſprüche hat, und dieſelbe durch leichte Wendungen auch wohl erhalten könnte, z. B. die *Mimik*, und die *gemeine* und *höhere Tanzkunſt* vermiſst; gegen den hat ſich Herr *Kant* durch die Erklärung verwahrt: daſs er „durch jenen Entwurf keineswegs eine Theorie, ſondern nur einen von den mancherley Verſuchen, die man noch anſtellen kann und ſoll, beabſichtiget habe. Die Hauptidee eines ältern, durch *Mendelſohn* aufgeſtellten Verſuches, würde nun nach dem beſtimmteren Begriffe von *ſchöner Kunſt*, und nach einigen Veränderungen, folgendes *Syſtem der Künſte der durch ſich ſelbſt gefallenden Darſtellung* an die Hand geben. — Durch *willkührliche* Zeichen: *Dichtkunſt* und *Beredſamkeit*. Durch *natürliche* und zwar durch blos *hörbare*: *Muſik* — durch *ſichtbare* und zwar durch *Veränderungen* im Raume, und zwar durch ſchöne Formen der Bewegung in

in der Perſon des Künſtlers entweder in *Gebährden: Mimik;* oder in *willkührlichen* Bewegungen: *gemeine Tanzkunſt; verbunden* mit *Gebährden: höhere Tanzkunſt;* — durch *bleibende* Geſtalten auſſer der Perſon des Künſtlers, entweder durch bloſse Linien und Farben auf Flächen: *Malerey;* oder durch Körper, und zwar durch Nachahmung *organiſcher Körper:* Bildhauerkunſt; durch Verſchönerung blos *mechaniſcher* Kunſtwerke: *Baukunſt.*

Herr Kant räumt der Dichtkunſt mit Recht in jeder Rückſicht den höchſten Rang unter den ſchönen Künſten ein, und ſtellt bey dieſer Gelegenheit das Thema und den Plan zu der gründlichſten Lobrede auf, die je von der Philoſophie ihrer älteren Schweſter und treuen Gehülfinn gemacht wurde. Er verachtet die *Rednerkunſt* als die Kunſt zu *überreden*, wozu man die Beredſamkeit immer herabwürdigt, wenn man die *Ueberzeugung*, durch ſchöne Darſtellung zu *bewirken*, und nicht vielmehr die durch die ächten Triebfedern ſchon bewirkte, damit blos zu *beleben* unternimmt. Die Liebhaber der *Muſik* werden die unterſte Stelle, die Herr Kant dieſer Kunſt unter den Schönen anweiſet, für nichts weniger als eine ungerechte Herabwürdigung halten können: wenn ſie bedenken, daſs die Muſik, theils

als

als *ſchöne*, theils aber als *blos angenehme* Kunſt, mit weſentlicher Unterſcheidung betrachtet werden muſs. Ihre Anſprüche auf Schönheit gründen ſich lediglich auf *Harmonie* und *Melodie*, denen, da ſie an keiner wirklichen Anſchauung darſtellbar ſind, der eigentliche Charakter des Schönen fehlt, und ein bloſses Analogon der Schönheit zukömmt. In Rückſicht auf die Reitze und Rührungen hingegen, die ſie in ſo reichem Maaſse enthält, iſt ſie blos *angenehme Kunſt*, nimmt in der Stufenleiter *dieſer* Künſte unſtreitig den erſten Platz ein, und iſt das verbindende Mittelglied zwiſchen der *ſchönen* und der *angenehmen* Kunſt.

In der Anmerkung mit der die *Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft* beſchlieſst, nimmt Herr *Kant* auf einige *Ergötzungen* des Gemüthes Rückſicht, die ein bloſses Wohlgefallen am Angenehmen enthalten, das mit dem Wohlgefallen am Schönen durchaus nicht verwechſelt werden darf. „Alles wechſelnde freye Spiel der Empfindungen, es ſey nun daſſelbe *Glücksſpiel*, *Tonſpiel* (Muſik als angenehme Kunſt) oder *Gedankenſpiel*, *vergnügt*, weil es durch eine innere Motion das Gefühl des Lebens und der Geſundheit befördert.“ Zu dem *Gedankenſpiel* zählt der Verf. die Beſchäftigung des Gemüthes beym *Lachen*, und

nennt

nennt dieſelbe: „einen Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in Nichts.“ — „Der Spaſs muſs immer etwas enthalten, was auf einen Augenblick täuſchen kann. Daher wenn der Schein in Nichts verſchwindet, das Gemüth wieder zurückſieht, um es damit noch einmal zu verſuchen, und ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin- und zurückgeſchnellt, und in eine Schwankung verſetzt wird, die — eine mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verurſachen muſs, die unwillkührlich fortdauert, und Ermüdung, dabey aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Geſundheit gereichenden Motion, hervorbringt.“ Bekanntlich haben die Philoſophen für das Lächerliche von jeher eine bloſse *Ungereimtheit*, das heiſst, einen ſolchen *Widerſpruch* gefodert, durch den weder den unnachläſslichen Foderungen des *Rechtes*, noch den dringenden unſeres *Wohlbefindens* widerſprochen wird. Die Erwartung, die beym Lächerlichen geſpannt und in ein Nichts verwandelt werden ſoll, muſs alſo weder durch eine Foderung der *praktiſchen Vernunft*, noch des *Begehrungsvermögens* erregt worden ſeyn, und ſcheint uns in nichts anderm beſtehen zu können: als in dem blos *logiſchen Verſuche* zu *denken*, oder ein *Urtheil* zu fällen,

zu

zu welchem das Gemüth durch die in der Einbildungskraft *ſcheinbar* ſich darſtellenden Bedingungen des Urtheilens aufgefodert iſt, der aber durch ein plötzliches Verſchwinden jenes Scheins, und durch das darauf erfolgte klare Bewuſstſeyn der augenſcheinlichen Unmöglichkeit des Urtheils vereitelt wird. Vielleicht könnte man daher das *Lächerliche:* als die *äſthetiſche*, das heiſst, *durch Anſchauung dem Gefühle ſich ankündigende*, *Darſtellung einer Ungereimtheit*, das iſt, eines *blos logiſchen* Widerſpruches, erklären.

Die *Dialektik* der äſthetiſchen Urtheilskraft beſchäftiget ſich mit der Aufſtellung und Auflöſung der *Antinomie* des Geſchmacks, und dieſe liegt in dem Widerſtreit zwiſchen den zwey folgenden Behauptungen: (Theſis) „Das Urtheil über das Schöne gründet ſich nicht auf Begriffe; denn ſonſt lieſse ſich darüber *diſputiren*, das iſt, durch Beweiſe entſcheiden" — und (Antitheſis) „Das Urtheil über das Schöne gründet ſich auf Begriffe; denn ſonſt lieſse ſich ungeachtet der Verſchiedenheit deſſelben darüber nicht einmal *ſtreiten*, das iſt, auf die nothwendige Einſtimmung anderer Anſpruch machen." Das Weſentliche der Auflöſung ergiebt ſich ſchon dadurch, daſs

man den eigentlichen Sinn der beyden Urtheile durch einen beſtimmteren Ausdruck angiebt, wodurch das Miſsverſtändniſs, das dem Widerſpruche zum Grunde liegt, wegfällt. „In der *Theſis* ſollte es heiſſen: das Urtheil über die Schönheit eines Gegenſtandes gründet ſich nicht auf den beſtimmten, auf die Anſchauung ſich beziehenden, Begriff von dem Objekte als einem erkennbaren Dinge; denn ſonſt wäre es kein *äſthetiſches*, ſondern ein *logiſches* Urtheil, kein Geſchmacksurtheil, ſondern ein Erkenntniſsurtheil. In der *Antitheſis* ſollte es heiſſen: „Jenes Urtheil gründet ſich aber gleichwohl auch auf einen, aber nicht in der *Anſchauung beſtimmten*, Begriff von dem Objekte," — dem das Prädikat *ſchön* nur in ſo ferne beygelegt werden kann, als daſſelbe unabhängig von der Anſchauung, und folglich nicht durch Verſtand, ſondern durch Vernunft, als ein Ding gedacht wird, welches die Einbildungskraft bey der Auffaſſung ſeiner Geſtalt in der Anſchauung auf eine durch ſich ſelbſt mit dem Verſtande harmoniſche Weiſe beſchäftigt. Dem Widerſpruche der darin zu liegen ſcheint, daſs das Wohlgefallen am Schönen in keinem Begriffe vom Objekte gegründet, und gleichwohl allgemeingültig ſeyn ſoll, iſt in der *Expoſition der Analytik* ſchon dadurch begeg-

begegnet, daſs daſelbſt gezeigt iſt, der Grund jenes Wohlgefallens ſey in der blos *ſubjektiv* - zweckmäſsigen und durch ſich ſelbſt, und nicht durch einen Begriff, mit dem Verſtande harmonirenden *Anſchauung*, enthalten, die ſich nur durch ein *Gefühl*, aber durch ein ſolches, ankündigt, das wegen der *a priori* in jedem Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzenden Zuſammenſtimmung zwiſchen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes, die durch daſſelbe wahrgenommen wird, jedermann zugemuthet werden kann. Allein in der *Dialektik* iſt von einem *objektiven* Grunde des Wohlgefallens am Schönen die Rede, von dem in der *Analytik*, die ſich mit dem blos *ſubjektiven* beſchäftigte, gänzlich abſtrahiert wurde. Die Dunkelheit die dadurch über dieſe Dialektik verbreitet wird, dürfte ſich durch die Unterſcheiduug des Grundes von dem Wohlgefallen an der Schönheit in den Grund *im — Gefühle* und in den *auſſer dem Gefühle* verlieren. Der *erſte* iſt die ſich durchs Gefühl ankündigende, freye Zuſammenſtimmung der mit der Anſchauung beſchäftigten Einbildungskraft zum Verſtande. Der *zweyte* hingegen muſs auſſer der Anſchauung, in dem nur durch Vernunft denkbaren Objekte (dem überſinnlichen Subſtrat

der Erfcheinung) *angenommen* werden, welches an fich felbft für die Zufammenftimmung der mit feiner Geftalt befchäftigten Einbildungskraft zum Verftande, als zweckmäfsig eingerichtet, gedacht werden mufs. Ungeachtet nun der Grund, das Objekt (als *Noumenon*) fo befchaffen zu denken, nur in der Stimmung, in welche er das Gemüth, durch die *Anfchauung* (als *Phänomenon*) verfetzt, liegt; fo läfst fich doch auch wieder diefe Gemüthsftimmung nicht denken, ohne jenen Grund *auffer* der *Anfchauung* in der *fubjektiven Zweckmäfsigkeit* des blos *gedachten* Objektes vorauszufetzen. Von diefer fubjektiven Zweckmäfsigkeit des *Noumenons*, die in der Tüchtigkeit deffelben, den Stoff zu einer fubjektiv zweckmäfsigen *Anfchauung* zu geben, befteht, gilt nun die Behauptung der von Herrn Kant gegebenen *Auflöfung* „dafs fie zwar durch einen *Begriff*, aber durch keinen *beftimmten*, vorgeftellt werde," welches nichts anders fagen will, als: dafs jene fubjektive Zweckmäfsigkeit im objektiven Grunde der Schönheit, nur durch Begriffe der *blofsen Vernunft*, die fich nicht, wie die Begriffe des *Verftandes*, *in der Anfchauung* beftimmen laffen, vorgeftellt werden könne. Das Prädikat der fubjektiven Zweckmäfsigkeit kömmt dem objektiven Grun-

Grunde des Gefühls der Schönheit nur als einem *Noumenon*, das heiſst, als einem durch Vernunft, (und unter der Form der Vorſtellung der Vernunft) *vorgeſtellten Dinge*, zu. Hieraus begreift ſich, was §. 58. von dem *Idealismus der Zweckmäſſigkeit in den ſchönen Objekten* behauptet wird: daſs nemlich dieſe in den Objekten gedachte Zweckmäſsigkeit, durch die Kritik nicht als *real*, den *Dingen an ſich ſelbſt unabhängig von unſerer Vorſtellung* zukommend, ſondern nur als in der *Einrichtung des Vorſtellungsvermögens* gegründet, und den Objekten nur durch unſere *Ideen* zukommend, befunden werden könne.

Die *Analogie* welche zwiſchen dem Wohlgefallen *am Schönen*, und dem *am Sittlichguten* in ſo ferne ſtatt findet, als beyde unmittelbar durch ſich ſelbſt, beyde nicht durch den angenehmen Eindruck, beyde wegen keines Intereſſes, beyde allgemein gültig und nothwendig gefallen, endlich von beyden der Grund des Wohlgefallens in einer *freyen* Uebereinſtimmung, — beym Schönen der Einbildungskraft mit dem Verſtande, — beym Sittlichguten des freyen Willens mit der praktiſchen Vernunft, enthalten iſt, — berechtiget Herrn Kant die *Schönheit* für ein *Sym-*

bol der Sittlichkeit zu erklären. Die *liberale* Gemüthsſtimmung beym Gefühl der Schönheit bereitet zunächſt für die moraliſche Geſinnung in Rückſicht auf die *unvollkommnen* Pflichten (der Wohlthätigkeit), die *feyerlich ernſte* Gemüthsſtimmung beym Gefühle des Erhabenen bereitet zunächſt für die moraliſche Geſinnung in Rückſicht auf die *vollkommenen* Pflichten (der Gerechtigkeit) vor.

Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Da das Urtheil des Geſchmacks von dem logiſchen weſentlich verſchieden iſt, und da die Schönheit nur durch *Gefühle wahrgenommen*, nicht durch *Begriffe erkannt* werden kann: ſo kann die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, die zugleich mit dieſem Reſultate die Unmöglichkeit einer Wiſſenſchaft der ſchönen Gegenſtände aufſtellt, auch keine *Methode* für die Behandlung einer ſolchen Wiſſenſchaft an die Hand geben. „Für die ſchöne Kunſt giebt es keine *Lehrart*“ — „Der Meiſter muſs es *vormachen*, was und wie es der Schüler zu Stande bringen ſoll.“ — Die Propädeutik zu aller ſchönen Kunſt — „ſcheint nicht in *Vorſchriften*, ſondern in der *Kultur* der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntniſſe zu liegen, die man die *Humaniora*

niora nennt," im Studium der klaſſiſchen Muſter aus dem griechiſchen und römiſchen Alterthum, und endlich in der Entwickelung des ſittlichen Gefühls. Da es aber (wie in der *Kritik der Urtheilskraft* Seite 186 der zweyten Ausgabe ſehr richtig bemerkt wird), „keine ſchöne Kunſt giebt, in welcher nicht etwas Mechaniſches, welches nach Regeln gefaſst und befolgt werden kann, und alſo etwas Schulgerechtes, die weſentliche Bedingung der Kunſt ausmachte;" ſo muſs doch wohl auch zu jener Propädeutik diejenige Wiſſenſchaft gezählt werden, die freylich von nun an nicht mehr *Aeſthetik*, und eben ſo wenig *allgemeine Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften*, aber deſto füglicher, wie ſchon bisher, die *Kritik des Geſchmacks* heiſſen wird, und von nun an in die *transcendentale* und *empiriſche* zerfällt, wovon die erſte die Reſultate der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, in wie ferne ſie die *leitenden Principien* für die zweyte enthalten, vorträgt; dieſe aber die Regeln des Mechanismus der durch ſich ſelbſt gefallenden Darſtellung überhaupt, oder des Ausdrucks äſthetiſcher Ideen, in allgemeinen Bemerkungen z. B. über Klarheit, Lebhaftigkeit, Energie, Correktion, Delikateſſe u. d. m. abhandelt; aber freylich mit ſteter Rück-

ſicht auf die ſchönen Muſter, die der Anſchauung und dem Gefühle vorgehalten werden müſſen, ohne welche jene durch Begriffe gedachten Regeln ſich unter kein *Geſchmacksurtheil* bringen laſſen, und zur Kultur des *empiriſchen* Geſchmacks, der allein Kultur zuläſst und bedarf, durchaus nichts helfen können.

VII.

Ueber das Fundament der Kritik der reinen Vernunft.

Il ne faudroit qu'un homme d'un Genie nouveau pour donner peut-etre une toute autre Direction aux Sciences humaines. Il iroit chercher au fond de l'abyme ou nos yeux ne penetrent pas. Il iroit en lever une Idee Mere, abfolument neuve, qui nous découvriroit un monde inconnu. Attendons ce Philoſophe. Entrevoir ſa poſſibilité eſt une eſpece de Prediction, qui ſemble tracée pres de l'Evenement. Qui ſait les Revolutions, que doivent ſubire nos Opinions ſi flottantes, ſi incertaines tantot dormant des ſiecles dans une inertie ſtupide, tantot changeant du ſoir au lendemain. Cette Mobilité annonce, que la Baſe vraiment ſolide n'eſt pas encore trouvée.

Mercier.

In der *Vorrede* zur *zweyten* Ausgabe wird die *Umänderung der Denkart*, welche durch die *Kritik der reinen Vernunft* zunächſt der *Metaphyſik* bevorſteht, unter einen äuſſerſt glücklich gewählten Geſichtspunkt geſtellt, aus welchem ſich ihr eigentlicher Charakter, ihre nächſte Veranlaſſung, und ihre wichtigſte Folge mit einem einzigen Blicke und in einem überraſchenden Lichte überſehen läſst. Ein Auszug der den Hauptgedanken des Herrn *Kant* in möglichſter Kürze, und durch einige der ſinnreichſten Stellen darſtellt, dürfte ſelbſt denjenigen Leſern nicht unwillkommen ſeyn, welche dieſe Vorrede mehr als einmal geleſen und durchdacht haben. Herr Kant geht von der Bemerkung aus, daſs es der philoſophierenden Vernunft bisher nur in der *Logik*, *Mathematik* und *Phyſik* gelungen habe, den *ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft* einzuſchlagen (der ſich *lediglich* durch die unter den Kennern und Pflegern dieſer Wiſſenſchaften *allgemeingeltenden Grund- Lehr- und Folgeſätze* derſelben ankündiget): „Die *Logik*, bey

„wel-

„welcher die Vernunft von allen *Objekten*
„und den Unterſchieden unter denſelben
„abſtrahiren kann und muſs, um ſich nur
„mit der Form des bloſsen Denkens zu be-
„ſchäftigen, hat ſeit dem *Ariſtoteles* in
„Rückſicht auf ihren weſentlichen Inhalt
„keinen Schritt zurück thun dürfen.“ —
„Man darf nicht denken, daſs es der Ma-
„thematik ſo leicht geworden, jenen königs-
„lichen Weg zu treffen, oder vielmehr ſich
„ſelbſt zu bahnen; vielmehr glaube ich,
„daſs es lange mit ihr (vornehmlich noch
„unter den Aegyptern) beym *Herumtappen*
„geblieben iſt, und dieſe Umänderung ei-
„ner *Revolution* zuzuſchreiben ſey, welche
„der glückliche Einfall eines einzigen Man-
„nes in einem Verſuche zu Stande brachte.“
— — „Dem erſten der den *gleichſei-*
„*tigen Triangel* demonſtrirte (er mag nun
„*Thales* oder wie man will, geheiſſen ha-
„ben), dem *gieng ein Licht auf*, denn er
„fand, daſs er nicht dem, was er in der
„Figur ſahe, oder auch dem bloſsen Begrif-
„fe derſelben nachſpüren, und gleichſam
„darin ihre Eigenſchaften ablernen; ſon-
„dern durch das, was er nach Begriffen
„ſelbſt *a priori* hineindachte und darſtellte,
„(durch Conſtruction), hervorbringen müſſe,
„und daſs er, um ſicher etwas *a priori* zu
„wiſſen, der Sache nichts beylegen müſſe,
„als was aus dem nothwendig erfolgte,

„was

„was er seinem Begriffe gemäfs selbst in sie „gelegt hat.“ — „Als *Galilaei* seine Ku„geln die schiefe Fläche mit einer von ihm „selbst gewählten Schwere herabrollen; „oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was „er sich zum Voraus dem einer ihm be„kannten Wassersäule gleich gedacht hatte, „tragen liefs; oder in noch späterer Zeit „*Stahl* Metalle in Kalk, und diesen wieder „in Metalle verwandelte, indem er ihnen „etwas entzog und wiedergab: so gieng „allen Naturforschern *ein Licht auf.* Sie „begriffen, dafs die Vernunft nur das ein„sieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe „hervorbringt.“ — „Die Vernunft mufs „mit ihren Principien, nach denen allein „übereinkommende Erscheinungen für Ge„setze gelten können, in *einer* Hand, und „mit dem Experiment, das sie *nach jenen* „ausdachte, in der andern an die Natur „gehen; zwar um von ihr belehrt zu wer„den, aber nicht in der Qualität eines „*Schülers*, der sich alles vorsagen läfst, was „der Lehrer will; sondern eines *Richters*, „der die Zeugen nöthiget, auf die Fragen „zu antworten, die er ihnen vorlegt, und „so hat sogar die *Physik* die so vortheilhaf„te Revolution ihrer Denkart lediglich dem „Einfalle zu verdanken, demjenigen, was „die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, „gemäfs, das in ihr zu suchen, nicht ihr

„an-

„anzudichten, was sie von dieser lernen „muss, und wovon sie für sich selbst nichts „wissen würde. Hiedurch ist Naturwissen„schaft allererst in den sichern Gang der „Wissenschaft gebracht worden, da sie so „viele Jahrhunderte hindurch nichts weiter „als ein blosses *Heruntappen* gewesen war.“ — Durch diesen Ausdruck wird auch sehr passend das bisherige Verfahren in der Metaphysik ausgedrückt, die, wie *lediglich* aber auch *hinlänglich* aus dem gänzlichen Mangel der unter den Kennern und Pflegern dieser angeblichen Wissenschaft *allgemeingeltenden Grund- Lehr-* und *Folgesätze* einleuchtet, — den sichern Gang der Wissenschaft noch nicht gefunden hat. — „Bisher nahm man an, alle un„sere Erkenntnis müsse sich nach den Ge„genständen richten“ (wobey man die *vorgestellten Dinge*, — die Dinge in wie ferne Vorstellungen auf sie bezogen werden — mit den *Dingen an sich* — den Dingen in wie ferne keine Vorstellungen auf sie bezogen werden, verwechselte). „Aber alle „Versuche über sie etwas *a priori* auszu„machen, wodurch unsere Erkenntnis er„weitert würde, giengen unter dieser Vor„aussetzung zu nichte. Man versuche es „daher einmal,“ (nach eben derselben Vorstellungsart, durch welche die, die Form der Wissenschaft herbeyführenden, Revolutio-

lutionen in der Mathematik und Phyſik veranlaſst wurden) „ob wir nicht in den Auf„gaben der Metaphyſik beſſer damit fort„kommen, daſs wir annehmen, die Gegen„ſtände“ (in wie ferne ſie *vorſtellbar* ſind, das heiſst, *Vorſtellung* ſich auf ſie beziehen läſst,) „müſſen ſich nach unſerer Erkennt„niſs richten, welches ſo ſchon beſſer mit „der verlangten Möglichkeit einer Erkennt„niſs derſelben *a priori* zuſammenſtimmt.“ — „Es iſt hiemit eben ſo, als mit dem „erſten Gedanken des *Copernikus* be„wandt, der, nachdem es mit der Erklä„rung der Himmelsbewegungen nicht gut „fort wollte, wenn er annahm, das ganze „Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, „verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen „möchte, wenn er den Zuſchauer ſich dre„hen, und dagegen die Sterne in Ruhe „lieſse.“ — „In jenem Verſuche, das bis„herige Verfahren der Metaphyſik *umzuän„dern*, und dadurch, daſs wir nach dem „Beyſpiele der Geometer und Naturforſcher „eine gänzliche Revolution mit derſelben „vornehmen, beſteht nun das Geſchäft die„ſer *Kritik der reinen Vernunft*.“

So unübertreflich nun Herr Kant dieſes Geſchäft behandelt, und ſo vollkommen er daſſelbe in Rückſicht auf die Gründung und Einleitung der nunmehr ganz unvermeidlichen

chen Revolution vollendet hat; so wenig kann es bey demjenigen, was davon der Natur der Sache gemäfs in der *Kritik der Vernunft* geleiftet werden konnte, bewenden bleiben, wenn die Metaphyfik dadurch wirklich auf den *fichern Gang der Wiffenfchaft* gebracht werden foll. Denn ungeachtet diefe *Propädeutik* der Metaphyfik an den durch fie entdeckten und erfchöpften Formen der finnlichen Vorftellungen, der Begriffe und der Ideen urfprünglich letzte *Elemente* aufgeftellt hat, die in fo ferne *allgemein gelten*, als fie in der Natur jedes menfchlichen Gemüthes vorhanden und gefchäftig find; fo hat fie doch keineswegs noch die eigentliche *Wiffenfchaft* diefer Elemente, oder welches eben fo viel heifst, das *Syftem der Elementarphilofophie* geliefert, noch keineswegs die Entwicklung und Darftellung jener Formen in folchen Lehr- und Folgefätzen unternommen, die aus *allgemeingeltenden* und nur in fo ferne ftreng wiffenfchaftlichen, *Grundfätzen* erwiefen; und in wie ferne fie ein *fyftematifches* Ganzes ausmachen follen, einem *einzigen erften* und *allgemeingeltenden* Grundfatze untergeordnet wären. In wie ferne *erft durch* die *Kritik der Vernunft* die *Entdeckung* folcher allgemeingeltenden Principien *möglich* werden konnte, in fo ferne konnte diefes Werk noch keineswegs von fol-

ſolchen *Principien* ausgehen. Allein, wenn die nach dem Plane deſſelben aufzuſtellende Metaphyſik durch ihre (über kurz oder lang allgemeingeltende) *Grund- Lehr-* und *Folgeſätze* zum Rang einer Wiſſenſchaft erhoben werden ſoll, ſo müſſen die dieſe Sätze begründenden Entdeckungen der Kritik ſelber dieſen Rang erhalten haben; ihr eigentliches *Fundament* muſs gegen die zahlloſen Miſsverſtändniſſe, die es bisher von Gegnern und Freunden erfahren hat, geſichert, *feſtſtehen*, und (wodurch dieſes Feſtſtehen allein denkbar iſt) auf *allgemeingeltende Grundſätze* zurückgeführt ſeyn. Unter dieſen muſs einer der *Erſte* ſeyn; nicht der *Satz des Widerſpruchs* (ein blos *logiſches* Princip, das ſelbſt erſt durch Elementarphiloſophie gegen das Miſsverſtändniſs, dem es bisher allgemein unterworfen war, geſichert werden kannn), ſondern ein Satz, der, in wie ferne er an der Spitze *aller* philoſophiſchen Sätze ſtehen ſoll, weder eine Definition ſeyn, noch in Rückſicht auf ſeinen Inhalt einer Definition bedürfen, ſondern ein *Faktum* ausdrücken muſs, und zwar dasjenige, woraus ſich der urſprüngliche Begriff der *Vorſtellung*, und folglich auch die *einzig mögliche* Definition derſelben ergiebt, nämlich das *Bewuſstſeyn*.

Herr *Kant* hat für die Begründung des Syſtems der kritiſchen Philoſophie alles gethan, was ſich durch die Angabe der *nächſten* Gründe ſeines Fundaments thun lieſs, die insbeſondere in der neuen Ausgabe mehr *Klarheit* erhalten haben. In der *Einleitung* der zweyten Ausgabe iſt der Unterſchied zwiſchen *reiner* und *empiriſcher Erkenntniſs* beſtimmter angegeben, die *Wirklichkeit* gewiſſer Erkenntniſſe *a priori* ausführlicher behauptet und erläutert, das Bedürfniſs einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien, und den Umfang der Erkenntniſſe *a priori* beſtimme; der *Unterſchied* zwiſchen *analytiſchen* und *ſynthetiſchen* Urtheilen, und das *Vorhandenſeyn ſynthetiſcher Urtheile a priori* in allen Wiſſenſchaften der Vernunft — in ein helleres Licht geſetzt; und das ganze Geſchäft der Kritik, wie ſchon in den *Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphyſik* geſchehen iſt, auf die allgemeine Aufgabe: *Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?* und durch dieſelbe auf die beſonderen Probleme: *Wie iſt Mathematik, Naturwiſſenſchaft und endlich Metaphyſik möglich?* zurückgeführt.

Da das *eigentliche Fundament*, worüber das ganze Lehrgebäude der Kritik aufgeführt iſt, in dieſer Einleitung vorgetragen

gen wird, und da dieſes Fundament, wie alle Freunde der kritiſchen Philoſophie dafür halten, von allen Gegnern derſelben verkannt, aber auch von ihren öffentlichen Vertheidigern nie geprüft worden iſt: (Herr Hofprediger *Schulz* ſtellt in den bisher erſchienenen Theilen ſeiner *Prüfung* jenes Fundament ohne neue Begründung, mit ebendenſelben Vorausſetzungen, und ohne Erörterung und Beweiſe desjenigen, was dabey als ausgemacht angenommen iſt, auf,) ſo dürften wohl folgende prüfende Winke nicht ganz überflüſſig ſeyn. Die *Vorausſetzungen*, auf welchen das in der Einleitung ohne *Erklärung und Beweis* als ausgemacht aufgeſtellte, beruht, ſind die Begriffe von *Erfahrung*, und von *abſoluter Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, und zwar nach meiner völligen Ueberzeugung, die *richtigen* Begriffe, deren Richtigkeit aber gleichfalls vorausgeſetzt iſt, und welche ſelbſt wieder nur ſolche Leſer vorausſetzt, die dieſe Begriffe ohne ein überflüſſiges Merkmal in dieſelben aufzunehmen, oder ein weſentliches aus denſelben wegzulaſſen, oder, welches bey dem gegenwärtigen Zuſtande der ſpekulativen Philoſophie eben ſo viel heiſst, dieſelben *zufälligerweiſe*, genau ſo, wie Herr Kant zu denken gewohnt ſind. Gleichwohl hängt von dieſem einzigen Umſtande die Ueberzeugung der Leſer,

ihr Verſtehen oder Miſsverſtehen der Kantiſchen Behauptungen von dem Unterſchiede zwiſchen *Erkenntniſſen a poſteriori* und *a priori*, und zwiſchen den *analytiſchen* und *ſynthetiſchen Urtheilen a priori*, und von dem *wirklichen Vorhandenſeyn der letztern* eben ſo gänzlich ab, als auf jenen Behauptungen die Erweislichkeit des Ganzen darauf gegründeten Syſtems, und der *durch* daſſelbe *nachmals* durchgängig beſtimmten Begriffe von *Erfahrung*, *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* beruht. Wer mit dem *Lockiſchen* Begriffe *von Erfahrung* die Kritik ſtudirt, wird ſich von dem *einen Fundamentalſatze: daſs Erfahrung*, (weder innere noch äuſſere) *keine eigentliche Nothwendigkeit begründen könne;* ſo wenig als der *Leibnitzianer*, der das Hervorgehen eines jeden vorgeſtellten Prädikats *aus* der Vorſtellung des Subjekts zur innern Erfahrung zählt, ſich von dem *andern Fundamentalſatze: daſs es ſynthetiſche Urtheile a priori gebe;* je überzeugen können: ſo wie für beyde die ganze Widerlegung ihrer Begriffe von Erfahrung, und die vortrefliche Beleuchtung der Lockiſchen und Leibnitziſchen Lehre vom *Urſprung der Vorſtellungen* ganz verlohren geht; weil alles dieſes in der Kritik zuletzt auf *Vorausſetzungen* ankömmt, die zwar der ganz Unbefangene zugeben wird, zu denen aber

der

der Anhänger Lockes oder Leibnitzens den Beweis fordern mufs. So lange alſo jene Vorausſetzungen *nicht unabhängig* von der *Kritik der reinen Vernunft*, aus welcher ſie nur durch einen Cirkel erweislich ſind, erwieſen werden, oder ſo lange ſich nicht etwa die in der Kritik zuerſt entdeckten *Reſultate*, auf einem *andern Wege* wiederfinden, der nicht von dieſen Vorausſetzungen ausgeht; oder welches in beyden Fällen eben daſſelbe iſt, ſo lange nicht das Syſtem der kritiſchen Philoſophie die ihm noch fehlenden *allgemeingeltenden Prämiſſen* erhält, ſo lange wird das bisherige Schickſal dieſer Philoſophie, das aus dieſem Mangel ſchon begreiflich genug wird, ſich eher verſchlimmern als verbeſſern müſſen.

In der *tranſcendentalen Aeſthetik* iſt in der *Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit* derjenige §. in welchem aus der *Priorität von Raum und Zeit* die Möglichkeit der Geometrie und der Bewegungslehre als *ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori* gezeigt iſt, genauer entwickelt; und unter der Aufſchrift *tranſcendentale Erörterung* von den übrigen, die nunmehr *metaphyſiſche Erörterung* überſchrieben ſind, abgeſondert. Auch ſind die *allgemeinen Anmerkungen* zur tranſcendentalen Aeſthetik durch drey neue vermehrt worden, in welchen 1) die Re-

lativität alles desjenigen, was sich durch den innern sowohl, als äussern Sinn, vorstellen läfst, 2) der Unterschied zwischen Erscheinung und Schein, 3) die Unmöglichkeit der Idee von der Gottheit als einem Wesen, dem die Bedingungen von Raum und Zeit widersprechen, unter der Voraussetzung, dafs Raum und Zeit zu den Formen der *Dinge an sich* gehörten, — entwickelt wird.

Der Umstand, dafs *Raum und Zeit* bey diesen Erörterungen, so wie überhaupt im Verfolge des Werks, fast immer *Vorstellungen a priori* heifsen, da sie doch nur Gegenstände solcher Vorstellungen sind, aber nie selbst Vorstellungen seyn können; hat bey den in aller bisherigen Philosophie herrschenden verworrenen Begriffen von *Vorstellung* und *Vorstellung a priori*, (wovon der eine in der Kritik ganz unentwickelt geblieben; der andere aber nur für diejenigen durchgängig bestimmt und festgesetzt ist, die einmal das *ganze* Werk, und *nachdem* sie dasselbe verstanden haben,) unter andern auch die in so vielen Widerlegungen bekanntgewordene Misdeutung veranlafst, als ob die Kritik unter der *Vorstellung a priori* eine solche verstanden wissen wollte, die der *Empirischen vorhergehen* müfste. Wie denn auch das Theorem: „*Der Raum ist kein empirischer Begriff*," (kein Objekt

Objekt eines empiriſchen Begriffes) folgendermaſſen bewieſen wird: „Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas auſſer mir bezogen werden," (das iſt, auf einen andern Ort des Raums, als in welchem ich mich befinde,) „ingleichen damit ich ſie" (die Empfindungen oder die Gegenſtände?) „auſſer und neben einander, mithin nicht blos verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten, vorſtellen könne, dazu muſs die *Vorſtellung des Raums* ſchon zum Grunde liegen." Allein wenn auch der Sinn dieſes in der Elementarlehre ſo wichtigen §. von den Leſern (wie wohl von den wenigſten zu erwarten ſeyn dürfte,) dahin gedeutet wird, daſs *nur die beſtimmte Möglichkeit*, *den Raum vorzuſtellen*, im Gemüthe der Möglichkeit, *Dinge im Raume vorzuſtellen*, vorhergehen, das heiſst hier, zum Grunde liegen müſſe, ſo kann doch dieſes, (wenn nicht etwa höhere Gründe, als in der Kritik bisher angegeben ſind, im Wege ſtehen,) den *Lochianer* nicht hindern, die erſte Möglichkeit, wie die zweyte, von *Eindrücken* abzuleiten, die mehr als *Eine* Modifikation haben können, von denen die Eine erſt die Andere in der Vorſtellung möglich macht, und folglich die eine zur andern ſchlechterdings *nothwendig* iſt, — den *Leibnitzianer* nicht hindern, den *Raum* für ein bloſses Verhältniſs zu erkennen, das ſeiner Eigenthüm-

thümlichkeit nach in der Art, wie die Dinge an sich unabhängig von unserer Vorstellungsart *coexistiren*, gegründet ist, und welches daher in keinem andern Sinne zur Vorstellung der Dinge im Raume *vorausgesetzt* werden dürfte, als in wie ferne in dem *Verhältnisse* überhaupt der *logische Grund* des Verhaltens der Gegenstände gedacht wird. Die in dem folgenden §, *behauptete* Möglichkeit, die Dinge aus dem Raume, und die Unmöglichkeit, den Raum selbst wegzudenken, kann vom Lockianer sowohl als vom Leibnitzianer, zugegeben, aber von beyden daraus erklärt werden, dass sie den Raum zu den allgemeinen Merkmalen der Dinge an sich zählen, woraus es sich ergäbe, dass der Raum ohne *bestimmte* Gegenstände, aber wenn er gleichwohl gedacht wird, nie ohne Beziehung auf mögliche Gegenstände gedacht werden könne. Sein nothwendiges Gedachtwerden sey daher eine Folge der vorgestellten *Möglichkeit der Objekte*, die sich nie wegdenken lasse. Endlich kann die *transcendentale Erörterung* nur diejenigen befriedigen, welche: 1) die *Priorität* der mathematischen Urtheile im Kantischen Sinne, 2) die *synthetische* Natur derselben zugeben, und folglich weder den Anhänger *Lockes* noch *Leibnitzens*. Mich, und manchen anderen haben freylich die Kantischen Gründe der transcendentalen Aesthetik, nach-

nachdem wir dieſelben durch eine oft wiederholte Vergleichung mit den übrigen Theilen des Syſtems verſtanden haben, vollkommen befriediget. Aber ich bin eben ſo ſehr überzeugt, daſs wir den Sinn dieſer Gründe noch itzt nicht gefaſst haben würden, wenn wir vorher entſchiedene Anhänger Lockes oder Leibnitzens geweſen, und die zu jenen Gründen gehörigen Vorausſetzungen nach dem Sinne dieſer Syſteme gedacht hätten.

In der *transcendentalen Analytik* iſt der *dritte Abſchnitt* des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe durch merkwürdige Betrachtungen über die Tafel der Categorien bereichert worden. Man hat bald unter dieſen Betrachtungen, bald aber in der darauf folgenden *Deduktion der Categorien*, den Beweis vermiſst: „*Daſs es nur zwölf, und gerade nur die aufgeſtellten Categorien gebe.*“ Allein dieſer Beweis hätte nach unſerm Dafürhalten unmittelbar für die *Formen*, und folglich für die Tafel *der Urtheile* gegeben werden müſſen. So lange dieſe Formen, ihrer Zahl ſowohl, als ihrer Beſchaffenheit nach, als ein bloſses Faktum aufgeſtellt ſind; ſo lange iſt die Ueberzeugung, daſs die Tafel derſelben erſchöpfend und dabey nicht überzählig ſey, unmöglich; eine Ueberzeugung, die zum Zweck der Kritik ſchlechterdings unentbehrlich iſt, den we-

ſentlichſten Punkt der transcendentalen Analytik betrift, und folglich nicht etwa erſt beym Aufſtellen des Syſtems der Metaphyſik ſich nachholen läſst.

In der *Deduktion der Categorien* iſt dasjenige, was in der *erſten Auflage*, über die Eintheilung der Vermögen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zunächſt enthalten, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperception* geſagt wurde, gröſstentheils, und ſind die Abhandlungen von der *Syntheſis der Apprehenſion*, der *Reproduktion in der Einbildungskraft* und der *Recognition im Begriffe* ganz — der Kürze aufgeopfert, und die Categorien als Formen der objektiven Verknüpfung ſinnlicher Anſchauungen aus ihrer Unentbehrlichkeit in dieſer Eigenſchaft zur durchgängigen *Einheit des Selbſtbewuſstſeyns* erwieſen worden. Dieſe Entwicklung hat unſtreitig durch eine gröſsere Ausführlichkeit in Rückſicht auf ihre Hauptmomente, die in beſondern §§. mit beſondern Ueberſchriften aufgeſtellt ſind, beträchtlich gewonnen. Sollte ſich aber aus dem Grundſatze der *Einheit der Apperception* die Unentbehrlichkeit vorherbeſtimmter Verknüpfungsarten unter den Verſtandesbegriffen ſelber nicht eben ſowohl, als unter den ſinnlichen Anſchauungen, und folglich die Priorität der *Formen der Ideen*

nicht

nicht eben so gut, als der *Categorien* erweisen lassen? Freylich ist das *Eigenthümliche* der Categorien bey der Kantischen Deduktion *durch ihre Beziehung* auf sinnliche Anschauung des innern und äussern Sinnes, *durch diese*, auf Erscheinung, durch diese auf Erfahrung, vortreflich charakterisirt; aber die in der subjektiven *Einheit des Bewusstseyns* bestehende höchste Bedingung begründet die Verbindung unter *allen* zu dieser Einheit gehörigen Vorstellungen und ist folglich, in Rücksicht auf die in den Categorien bestehende Verbindung der Anschauungen ein Beweisgrund, der zu viel beweist.

An den Veränderungen, welche bey der neuen Auflage in der Darstellung der Beweise von den *Grundsätzen des reinen Verstandes* vorgenommen sind, ist uns die glückliche Bemühung, derselben gröfsere Evidenz zu geben, vorzüglich aufgefallen. Gleichwohl halten wir auch in dieser neuen (und jeder andern möglichen) Darstellung diese Beweise zwar für nützliche, und wie sie hier gegeben sind, meisterhafte *Erörterungen*, aber für keine eigentlichen *Beweise* jener *Grundsätze*, die uns als solche, eines Beweises, der nicht etwa, aber ganz in anderer Rücksicht, schon in der *transcendentalen Aesthetik* und in der *Deduktion der Categorien* gegeben wäre, weder fähig, noch

bedürftig ſcheinen. Denn iſt einmal von *Raum* und *Zeit* erwieſen, daſs ſie die Formen der ſinnlichen Anſchauungen, und von den *Categorien*, daſs ſie die Formen der Verknüpfung derſelben ſind, durch welche die *empiriſchen* Anſchauungen zur Erfahrung erhoben worden (wie denn dieſes das Hauptgeſchäft der *transcendentalen Aeſthetik* und der *Deduktion der Categorien* iſt); ſo folgt unmittelbar daraus, daſs die Formen der Anſchauungen mit den Formen der Begriffe verknüpft, oder die *Schemate*, nothwendige und allgemeine Merkmale der Objekte ſeyn müſſen, in wie ferne dieſelben eine *Erfahrung* ausmachen. Die Grundſätze des reinen Verſtandes ſind auch in der That nichts anders als *Urtheile*, durch welche die *Schemate* als Merkmale (Prädikate) der Objekte der Erfahrung *ausgedrückt* ſind. Als *Beweis* hingegen kann die Ableitung dieſer Grundſätze aus der *a priori erkennbaren Form der Erfahrung* dem Vorwurfe eines *Cirkels* nicht entgehen, indem in jene Form der Erfahrung, wie ſie bey dieſem Beweiſe angenommen werden dürfte, ſchon die Form der ſinnlichen Vorſtellung und der Begriffe hineingelegt werden müſste.

Das *Geſetz* der *Concurrenz* oder der *Grundſatz der Gemeinſchaft* wird S. 256. in folgender Formel aufgeſtellt: „*Alle Subſtanzen*,

zen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." Allein so wie dieser Satz hier ausgedruckt ist, bezeichnet er schlechterdings kein *constitutives* (wie er doch sollte) sondern nur ein *regulatives Princip der Erfahrung*, kein *transcendentales Gesetz* des an die Sinnlichkeit gebundenen *Verstandes*, sondern eine *Maxime*, eine subjektive Regel der *Vernunft* für ihren *empirischen* Gebrauch bey der Naturforschung. Die Verknüpfung *aller* Substanzen im Raume läfst sich nur durch eine *Idee*, folglich nur durch *Vernunft*, denken; übersteigt alle *mögliche Erfahrung*; und kann nicht durch die *Kategorien* die sich lediglich auf sinnliche Anschauungen beziehen, folglich nicht durch den *Verstand* begründet seyn. Allein schon das *Schema der Concurrenz* ist S. 183. keineswegs bestimmt genug angegeben; indem davon gesagt wird: Es sey „*dasselbe das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen Substanz mit denen der Andern Substanzen.*" Wenn dieses wahr seyn soll, mufs die *Einschränkung* hinzu kommen: *in einem erkennbaren Objekte als Solchen - oder in einem Individuum.* Denn die *anschaulichen* Objekte, auf welche die *Categorien* in den *Schematen* bezogen werden, sind in wie ferne sie durch Anschauungen, das ist, durch individuelle Vor-

ſtellungen, vorſtellbar ſind, lauter *individuelle* Objekte, und die Subſtanzen, welche durch das Schema der Concurrenz als in Gemeinſchaft ſtehend vorgeſtellt werden, ſind nur die Beſtandtheile *individueller Objekte*, *zuſammenſetzende* Subſtanzen in *zuſammengeſetzten* Subſtanzen. Der Grundſatz muſs alſo heiſſen: „*In jedem erkennbaren Objekte ſteht dasjenige, was an ihm als zugleich vorhanden wahrgenommen wird, in Gemeinſchaft.*“ Ueberhaupt können die Schemate als Prädikate der erkennbaren Objekte von denſelben nur als *Individuen* und folglich nicht von dem *Inbegriff Aller*; nur *diſtributive* nicht *collective*, gelten.

Durch die *transcendentale Dialektik* iſt es unſerer Ueberzeugung nach unwiderſprechlich erwieſen, daſs die Uebertragung der Prädikate, wodurch wir unſere Seele als *Noumenon* denken, auf dieſe Seele als ein *Ding an ſich* nur durch *Paralogismen* möglich ſey, — daſs die Uebertragung der Prädikate, durch welche die Erſcheinungen als eine abſolute Totalität gedacht werden, auf die als ein Ding an ſich angenommene Natur *Antinomien*, oder gerade herausgeſagt, unvermeidliche *Widerſprüche*, erzeugen müſſe, — daſs die Uebertragung der Prädikate, durch welche das *Ideal* des allerrealſten Weſens gedacht wird, auf ein Ding an ſich nur durch Ver-

Verwechſelung des Noumenons mit dem Dinge an ſich geſchehen könne, und daſs folglich die theoretiſche Vernunft durch *keine Eigenthümlichkeit ihrer Natur* berechtiget ſey, das Gebiet unſerer Erkenntniſs über die Sinnenwelt auszudehnen. Allein wenn es nicht erwieſen iſt, *daſs durch keine Idee ein Ding an ſich als ein ſolches nicht nur* (wie in der Kritik geſchehen iſt,) *wirklich vorgeſtellt werde*, ſondern (wie *nur* aus der Natur der Idee, *in wie ferne ſie bloſse Vorſtellung iſt*, ſich erweiſen läſst,) *auch nicht vorgeſtellt werden könne;* dann iſt freylich nur die *Grundloſigkeit* nicht die *Unmöglichkeit* der Uebertragung der Formen der Ideen auf Dinge an ſich, und zwar nur aus den *Eigenthümlichkeiten* der *theoretiſchen* Vernunft als einer ſolchen dargethan. Es bliebe in ſo ferne jedermann unbenommen, den Grund zu einer ſolchen Uebertragung auſſerhalb jenen Eigenthümlichkeiten für möglich zu halten und wohl gar aufzuſuchen. Es würden ſich auch bald *kritiſche* Philoſophen finden, welche jenen Grund in der *praktiſchen* Vernunft entdeckt zu haben glauben. Aber die Folge dieſes Grundes oder die durch eine ſolche Uebertragung der in der Vernunft beſtimmten Prädikate auf Dinge an ſich entſtehende Ueberzeugung wird dann bey der vorausgeſetzten *Nichtunmöglichkeit* der Vorſtellung des *Din-*

ges an ſich nicht mehr der *Kantiſche Vernunftglauben*, welcher der Gottheit die Merkmale, durch die er ſie denkt, nur in Beziehung auf unſere Vernunft beylegt, ſondern eine *neue Art von Erkenntniſs* ſeyn, wobey jene Merkmale der Gottheit als *Dinge an ſich* zukämen, und wir werden einen *neuen dogmatiſchen Theismus* mit allen Schwierigkeiten des *Alten* haben. Es würden ſich *kritiſche* Philoſophen finden, die jenen Grund in den *Erſcheinungen* entdeckt zu haben glauben, deren Wirklichkeit ihnen die *Wirklichkeit des Dinges an ſich* verbürgt. Durch die Kritik der reinen Vernunft gewarnt, würden ſie weder die Form der *pſychologiſchen Idee* auf das vorſtellende *endliche Ich*, noch die Formen der *Kosmologiſchen* Ideen auf den Inbegriff der *Erſcheinungen* als Dingen an ſich, noch die Form der *theologiſchen Idee* auf ein von dem endlichen Naturganzen und dem *Ich* unterſchiedenes *Ding an ſich*, welches *Gott* hieſſe, übertragen; dafür aber die Form der Idee überhaupt, oder die *unbedingte Einheit* und die drey beſondern Formen der Ideen, nämlich des *abſoluten Subjekts*, der *abſoluten Urſache* und der *abſoluten Gemeinſchaft* für Merkmale des *wirklichen Dinges an ſich* annehmen, das dadurch zur *einzigen*, *unendlichen*, *allesbefaſſenden Subſtanz* würde; und wir wer-

werden einen neuen, und zwar *Kantiſch-Spinoziſtiſchen Atheismus* haben. Es würden ſich *kritiſche* Philoſophen einfinden, welche jenen Grund in der übernatürlichen *Offenbahrung* entdeckt zu haben glauben, und wir werden einen neuen *Kantiſch-philoſophiſchen Supernaturalismus* haben. Es würden ſich endlich *kritiſche* Philoſophen finden, die, indem ſie die allerdings durch praktiſche Vernunft mögliche *objektive Realität der Ideen* für eine unvermeidliche Uebertragung der Form der Vernunft *auf* Dinge an ſich, dieſe aber für etwas an ſich ſelbſt widerſprechendes anſehen, eine in jeder Rückſicht abſolute Unmöglichkeit des Gebrauchs der Ideen auſſer dem Gebiet der Erfahrung behaupten, und uns einen *neuen dogmatiſch-kritiſchen Skepticismus* geben dürften, der wenigſtens dadurch nichts vor dem *alten* voraus hat, daſs er ſich *nur über das Gebiet der Moral und Religion verbreiten müſste.*

So lange es nicht ausgemacht iſt, daſs die *Form der Vorſtellung überhaupt*, und *folglich* auch die Form der *Idee* (die unbedingte Einheit) dem *Dinge an ſich nicht ohne Widerſpruch* beygelegt werden könne, ſo lange wird auch der *Grund* von der Form der Idee in dem durch ſie für *vorſtellbar* gehaltenen *Dinge an ſich* aufgeſucht

und gefunden werden; der *Spinozismus* wird, wie bisher, unter allen möglichen das conſequenteſte Syſtem ſeyn, und die *Handlung*, durch welche unbedingte Einheit in *unſerm Bewuſstſeyn* gedacht wird, wird für eine Handlung des Dinges an ſich, und zwar der Einzigen unendlichen Subſtanz, angeſehen werden müſſen, die dann *als Subſtanz* allein *praktiſche*, in ihren *Accidenzen*, oder den endlichen Weſen, in welchen ſie als *vorſtellend erſcheint*, nur *theoretiſche Vernunft* äuſſert. Für die Menſchen giebt es dann auch beym Wollen keinen andern als theoretiſchen Vernunftgebrauch, und der *Satz des Widerſpruchs* iſt der *erſte Grundſatz der Moral*, wenn man anders die Wiſſenſchaft des durch Vernunft theoretiſch beſtimmten Wollens *Moral* nennen kann. Auch wird die Vorſtellung, und folglich jede Erkenntniſs, nie *Grund*, immer nur *Folge* eines *Entſtehens* ſeyn, und die Verbeſſerung der Wiſſenſchaften keinen *reellen* Einfluſs auf Verbeſſerung der Geſetzgebung, Staatsverfaſſung, Wohl der Menſchheit haben, ſondern höchſtens nur dieſelbe begleiten können, wenn ſie beyde durch eine und ebendieſelbe *Naturnothwendigkeit* herbeygeführt werden.

Ich bin völlig überzeugt, daſs die Elemente der kritiſchen Philoſophie auf keinem

nem andern Wege, als den die *Kritik der reinen Vernunft* eingeschlagen hat, *entdeckt* werden konnten, dafs der *Stifter* der kritischen Philosophie vermöge des *analytischen* Ganges, an den die philosophierende Vernunft bey ihren Fortschritten gebunden ist, die *wissenschaftlichen Prämissen* seiner Elementarlehre nur voraussetzen, nicht aufstellen konnte, und dafs jede künftige *Entdeckung* der *letzten* und *höchsten* Gründe unmöglich gewesen wäre, wenn *Er* nicht die *nächsten* gefunden hätte. Allein so wie ich diefs wiederholte öffentliche Geständnifs dem unsterblichen Verdienste des grofsen Mannes schuldig zu seyn glaube: eben so halte ich mich durch das Interesse der Wissenschaft nicht weniger verpflichtet, die Freunde der kritischen Philosophie zu erinnern, dafs alle Erläuterung sowohl als Benutzung Kantischer Philosopheme eben so sehr, wie diese Philosopheme selbst, mifsverstanden werden, und dafs jede Widerlegung der Gegner, durch alles, was in der *Kritik der reinen Vernunft* erwiesen ist, so lange vergeblich seyn *müsse*, als nicht die *Voraussetzungen*, *die demjenigen*, *was bey dem Fundamente des Kantischen Systems als ausgemacht angenommen ist*, *zum Grunde liegen*, entdeckt, entwickelt, und bis auf die letzten Gründe zurückgeführt sind. So lange die Freunde eben so wenig über die

ersten

erſten Grundſätze der Lehre, die ſie vertheidigen, als die Gegner über die Gründe, die ſie derſelben entgegenſetzen, einig ſind: ſo lange wird durch das, durch lauter Miſsverſtand veranlaſste und unterhaltene Streiten, zwiſchen *Kantianern* und *Antikantianern*, deſſen die Zuſchauer doch auch wohl endlich müde werden dürften, viel Zeit und Geiſteskraft verlohren; aber eben ſo wenig für die *neue Philoſophie* als für die *alte* etwas gewonnen werden.

Ende des Zweyten Bandes.

Druckfehler.

Seite.	Zeile.		
17,	9.	v. u.	lies *zu veredlen*
25,	13.	v. o.	lies *zu erkennen*
39,	7.	v. o.	ſtatt *können* lies *kommen*
—,	12.	v. o.	ſtatt *des* lies *der*
40,	1.	v. u.	nach *Gründen* muſs ein Komma ſtehen
45,	17.	v. o.	ſtatt *ihren* lies *ihrem*
63,	8.	v. o.	ſtatt *ſolchen* lies *ſolchem*
103,	17.	v. o.	ſtatt *Phoenomenon* lies *Phaenomenon*
136,	9.	v. o.	ſtatt *daſs nicht* lies *daſs ſie nicht*
143,	17.	v. o.	ſtatt *den* lies *dem*
153,	1.	v. u.	ſtatt *von* lies *vor*
178,	17.	v. o.	ſtatt *ſo wohl als* lies *als was er*
193,	1.	v. u.	ſtatt *das daher* lies *daher das*
209,	4.	v. o.	ſtatt *durchgängigen* lies *durchgängig*
218,	7.	v. u.	ſtatt *in* lies *in der*
222,	16.	v. o.	nach *Vermögen* ſchalte ein *voraus*
—,	13.	v. u.	ſtatt *derjenigen Handlung* lies *derjenigen Handlungen*
245,	13.	v. o.	nach *regelmäſsig* ſchalte ein *verbunden iſt*
267,	13.	v. o.	ſtatt *Geſetz* lies *Geſetze*
270,	5.	v. u.	hinter *gleichwohl auch* iſt *nicht weniger* auszuſtreichen
287,	7.	v. o.	ſtatt *kleine* lies *keine*
318,	15.	v. o.	ſtatt *erſtere* lies *andere*
332,	5.	v. u.	hinter *wohl* ſchalte ein *als*
333,	17.	v. o.	muſs nach *verwechſelt* ein Komma ſtehen
353,	7.	v. o.	hinter *der* iſt *den* wegzuſtreichen
359,	17.	v. o.	ſtatt *einen* lies einem
363,	7.	v. o.	ſtatt *gerechter* lies *gerechten*

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 05 04 08 013 7